

**NORMATIVIDADE KANTIANA  
E DIREITOS HUMANOS**

**José Manuel de Moraes Biosa e Gala**

**Dissertação de Mestrado em Filosofia**

**29 de Abril de 2015**

**NORMATIVIDADE KANTIANA  
E DIREITOS HUMANOS**

**José Manuel de Moraes Briososa e Gala**

**Dissertação de Mestrado em Filosofia**

**29 de Abril de 2015**

*Para a Inês*

## RESUMO

Este ensaio visa a relação da filosofia prática kantiana com o tema dos direitos humanos. Procurará demonstrar-se que os direitos humanos são conceitos herdeiros do Direito Natural. Para o efeito será necessário fazer uma incursão por algumas das principais correntes jusnaturalistas, privilegiando as que mais se relacionam com o pensamento de Immanuel Kant. Deste modo, assume destaque nessa antecendência o pensamento platónico sobre o justo, bem como o seu diálogo com autores já do jusnaturalismo moderno, como é o caso de Rousseau e de Hobbes, entre outros. No âmbito desta corrente jusfilosófica, o contratualismo assume um desenvolvimento que marcará a ciência política moderna, sendo objecto de um tratamento determinante no âmbito da filosofia da história e da Rechtslehre kantiana. Na polémica sobre se o filósofo de Königsberg é um jusnaturalista ou um positivista, afirma-se a opção pelo primeiro termo, e será explicado em que consiste a sua reapropriação crítica, sob o signo de uma normatividade puramente racional. O conceito de auto-nomia e a facticidade da liberdade, na sua expressão da razão prática, serão tratados sobretudo na configuração do imperativo categórico jurídico, tendo no entanto sempre presente a comum raiz moral da Ética e do Direito. A definição da liberdade como único direito inato deverá ser explicitada nas suas consequências. No desenvolvimento da normatividade da razão, será dada especial atenção à construção do sistema do direito público, e em particular à sua inovação do direito cosmopolita. Finalmente, esse novo direito é visto como condição para o pleno desenvolvimento das capacidades da espécie humana, e a lei da cidadania mundial nele implícita é condição para o reconhecimento da universal jurisdição dos direitos humanos. O homem é um fim por causa da sua humanidade e a dignidade da sua autonomia como ser moral não pode ser plenamente realizada senão no contexto da comunidade humana, onde o Direito assume a função de cumprimento de uma destinação da própria Natureza.

## ÍNDICE

INTRODUÇÃO - 6

1. O JUSNATURALISMO CLÁSSICO: ANTECEDENTES PLATÓNICOS - 9

2. O JUSNATURALISMO MODERNO - 17

3. KANT: ANTROPOLOGIA, POLÍTICA E HISTÓRIA - 30

4. O CONTRIBUTO ESTÉTICO PARA A COMPREENSÃO DO DIREITO - 39

5. KANT E O DIREITO NATURAL - 42

6. ÉTICA E DIREITO: MODOS DE OBRIGAÇÃO - 46

7. DIREITOS HUMANOS: A LIBERDADE - 49

8. A DIGNIDADE - 53

9. O DIREITO PÚBLICO: ESTADO, FEDERALISMO E DIREITO COSMOPOLITA  
- 56

CONSIDERAÇÕES FINAIS - 63

## INTRODUÇÃO

A ideia dos direitos humanos afirma-se na contemporaneidade como exigência ética-política de carácter geral e constitui-se como o novo princípio de legitimidade política e de intervenção supra-nacional.

A sua invocação na defesa de situações concretas sobreleva a relação entre o Estado e o seu cidadão, ou entre aquele e o estrangeiro, fazendo apelo a uma legitimidade ética universal com fundamento em valores civilizacionais comuns.

No entanto, a exigência de universalidade de que os direitos humanos se reclamam, terá de ser fundamentada numa necessária noção de universal, que se apure imperativamente, sob pena de ver soçobrar a sua legitimidade num mar de alegações relativistas e de invocadas excepções culturais.

Este ensaio vai procurar identificar, no conceito de direitos humanos, o contributo Kantiano, recorrendo às obras onde o filósofo de Königsberg tenha condensado o essencial de uma filosofia política, que, na ausência de uma Quarta Crítica, nos permitem sustentar uma comum pertença ao género humano no plano moral, e sua implicação na esfera das relações sob a égide do direito, onde conceitos como liberdade prática, dignidade e respeito adquirem vinculação universal.

Onde procurar então esse fundamento?

Em primeiro lugar, num conceito de razão (*Vernunft*) que, no uso da prática da sua autonomia, formulará postulados e máximas a priori, ou seja, prévios a toda a experiência e, nessa medida, libertos de contingência. Na Crítica da Razão Pura, a liberdade é, antes de mais, identificada como ideia transcendental, e, na Fundamentação da Metafísica dos Costumes, esse carácter supra-sensível irá basear e pressupor a lei moral, legislada por uma vontade autónoma, que tem na liberdade uma propriedade “de todos os seres racionais”. Esta vontade dita a si mesma imperativos práticos, de constituição moral, os quais, à semelhança de leis da natureza, enquanto “princípios da humanidade e de toda a natureza racional em geral como um fim em si mesma”<sup>1</sup>, aspiram à lei universal. O homem distingue-se pela sua capacidade de acção desinteressada, visando o ideal de um bem comum, não ligado ao seu interesse particular, de grupo ou de cultura, em que a virtude se constitui como reconhecimento da liberdade enquanto princípio emancipador do ser humano no uso da razão e em que a

---

<sup>1</sup> *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tradução de Paulo Quintela, Edições 70, Lisboa, 2011 (abreviadamente *Fundamentação*), p.76.

autonomia da vontade pela qual essa ideia da razão se manifesta, no agente moral, tem o nome de *dignidade*.

Imbricado no conceito de dignidade encontra-se o de *pessoa*, amplamente desenvolvido na *Metafísica dos Costumes*, como actuação positiva do princípio da liberdade e consagração formal do respeito pelo dever (*Sollen*).

Kant nunca perde de vista a pergunta Que é o homem?, à qual, segundo o próprio, responderia a Antropologia, tal como o considera na Introdução (III) à Lógica, precisando mesmo que é a esta pergunta e a esta disciplina que se reconduzem as demais perguntas do campo da Filosofia (“ 1. Que posso saber?, 2. Que devo fazer?, 3. Que me é permitido esperar? ”). Razão pela qual também daremos atenção à sua Antropologia de um ponto de vista pragmático, onde igualmente o direito faz o seu aparecimento.

Também o juízo estético funda em Kant uma comunidade de gosto, espontânea e não impositiva na naturalidade da sua função comunicativa, cujas implicações procuraremos destacar numa breve alusão da Crítica da Faculdade do Juízo.

Se para Kant a comunidade ética deverá firmar-se no solo da sociedade política, o papel do Direito vai revelar-se essencial: não apenas na estatuição das normas que devem reger os indivíduos nas suas relações entre si, em benefício de interesses privados recíprocos, mas igualmente no âmbito do direito público, onde as relações jurídicas são peremptoriamente afirmadas sob o monopólio da força, numa ordem positivada. Num segundo nível desenvolve-se a relação entre os Estados, e num terceiro nível, já não apenas entre si mesmos mas envolvendo também os cidadãos como entidades reconhecidas, é fundado um cosmopolitismo jurídico e moral, condição para o desenvolvimento do estatuto da cidadania mundial. Este *dever* é prosseguido ao longo da história, “segundo o mecanismo da natureza”<sup>2</sup>, como “um jogo da liberdade da vontade humana”<sup>3</sup>, o que desde já deixa antecipar que a filosofia prática Kantiana se desdobra em múltiplas disciplinas, compreendendo, para este tema, a ética, a filosofia do direito, a antropologia moral e a filosofia da história, num pensamento a todo o tempo permeado pelo conceito da liberdade, “pedra angular de todo o edifício de um sistema da razão pura”<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos* (abrev. *A Paz*), trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 2009, pp 152n, 159 e 174.

<sup>3</sup> *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, (abrev. *Ideia*), in *PP*, p. 19.

<sup>4</sup> *Crítica da Razão Prática*, (abrev. *CRpr*), trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 2011, p. 12

Serão aspectos e conceitos operativos da sua filosofia prática que serão convocados, tendo presente a necessidade da legitimação universal na determinação do conteúdo normativo, da sua efectiva aplicação numa esfera pública normativa ainda muito aquém das necessidades impostas pela globalização, e que não podem deixar de ser pensados num âmbito de exigibilidade cosmopolita, tarefa que o filósofo de Königsberg já “mandatara” a razão a prescrever<sup>5</sup>. Na esfera do direito público deverá pois fundar-se também um cosmopolitismo jurídico e moral, “em vista do género humano no seu conjunto”<sup>6</sup>, num aperfeiçoamento que deverá envolver gerações vindouras. Reflectindo sobre a história universal de um ponto de vista cosmopolita, reitera Kant: “ O maior problema do género humano (*Menschengattung*), à resolução do qual a Natureza o obriga, é o da consecução de uma sociedade civil administrando universalmente o Direito ”<sup>7</sup>, ao longo de um percurso em que a história é ela mesma fenomenologia da liberdade<sup>8</sup>. O fim da história é pois a realização do direito, visto como um grande sistema da razão, de modo articulado entre as várias esferas de abrangência da vivência humana.

Finalmente, importa definir os limites da abordagem a que nos propomos proceder: depois de expor as linhas essenciais da filosofia *crítica* no plano moral, em sentido lato, a aplicação da normatividade da razão à análise da realidade actual deverá ser restringida a um uso hermenêutico contido em parâmetros situados no interior da *opera kantiana*. Ou seja, não que uma extrapolação consequente não deva ser considerada legítima, como manifestação fecunda de um pensamento filosófico, mas na condição de ser rigorosamente apoiada em pressupostos nele sustentados. O que implicará que neste contexto se adopte uma acepção de direitos humanos mais tradicional, dita de “1ª geração”, ditos de *freedom from* e não de *freedom for*, ou seja, concebidos predominantemente em sentido negativo. São esses finalmente aqueles cuja violação mais afronta o intuitivo valor da justiça e que mais susceptíveis são de gerar um consenso universal, no respeito de um humanismo jurídico de base moral, que mobiliza como seu fundamento o princípio da dignidade.

---

<sup>5</sup> Sobre a expressão corrente: *isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*, in *A Paz*, p106.

<sup>6</sup> *A Paz*, p63.

<sup>7</sup> *Ideia*, Quinta proposição, in *A Paz*, p.26 (trad.própria).

<sup>8</sup> *Idem*, mais uma vez o jogo da liberdade a moldar a história, p.36.



## 1. O JUSNATURALISMO CLÁSSICO: ANTECEDENTES PLATÓNICOS

Podemos apreciar a dificuldade em isolar as questões envolvidas, a partir de dois exemplos a seguir extraídos da doutrina sobre o tema.

O primeiro respeita à disputa entre dois expoentes proeminentes da filosofia do direito do sec.XX, são eles Michel Villey e Jacques Maritain, ambos aliás se reclamando do pensamento tomista. Na sua obra maior<sup>9</sup>, diz Maritain: *Le fondement philosophique des droits de l’homme est la loi naturelle. Je regrette de ne pas trouver d’autre mot.*

Ao que Michel Villey replicava: “Droits de l’homme”, l’hérésie majeure du XX siècle. Fondé sur cette absurdité, la déification de l’Homme, c’est à dire d’un universel abstrait, déification d’un être inexistant, non personnel. Exprimé dans le mythe fantastique et totalement irréaliste de l’état de nature. Épanoui dans ses monstruosité, le “droit à la vie, à la mort choisie, au bonheur, à l’enfant”, la liberté indéfinie. Alors qu’il faut reconnaître un Dieu et un ordre et une nature cosmique où chacun trouve sa liberté réduite, mesurable, déterminable<sup>10</sup>.

O segundo exemplo tem a relevância de ter como autor o teórico da filosofia do direito que mais influenciou todo o sec.XVIII, Christian Wolff, e ao qual Kant, nas suas obras, se referirá cento e vinte sete vezes<sup>11</sup>: É apaixonadamente indefinível *o que* constitui essa realidade, e em todo o caso não se pode determinar *a priori*. O que significa e é (aqui, agora, para mim, para todos) o direito natural não pode ser senão experimentado, não ensinado: vive-se, não se inventa, não se descobre, nem se investiga. Por quê? Porque o direito natural não é uma realidade da consciência, mas uma entidade dada sempre (e como tarefa) antes de toda a possível reflexão sobre ela, uma entidade que não se faz vinculante por obra da consciência, nem ganha em obrigatoriedade por obra da sua racionalização<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Jacques MARITAIN, *L’Homme et l’État*, OC IX, p.572, apud Louis-Damien FRUCHAUD, *Jacques Maritain, Michel Villey - Le thomisme face aux droits de l’homme*, 2005, [www.thomas-aquin.net/Pages/Droits\\_Homme/Droits-Homme01](http://www.thomas-aquin.net/Pages/Droits_Homme/Droits-Homme01), p.50. Igualmente citando Jaques Maritain: “Essaierons-nous de rétablir notre foi dans les droits de l’être humain sur la base d’une vraie philosophie? Cette vraie philosophie des droits de la personne humaine est fondée sur l’idée vraie de la loi naturelle considérée dans une perspective ontologique” (p.577).

<sup>10</sup> Michel VILLEY, *Les carnets*, n°XXIV-108, apud. op.cit. de Louis-Damien FRUCHAUD, de onde se retira igualmente de Michel Villey esta citação, extraída de *Questions de saint Thomas sur le droit et la politique*, p.109: “Constituer un ordre social sur la base des droits de l’homme, comme si n’existait aucun ordre au-dessus des individus, revient à nier cette Loi éternelle, à laquelle était suspendue la Doctrine de saint Thomas”.

<sup>11</sup> Alain RENAUT, *História da Filosofia Política/3, (dir), Luzes e Romantismo*, trad. António Viegas, ed. Instituto Piaget, Lisboa, 2001. Esta estatística é igualmente corroborada em GOYARD-FABRE, *La Philosophie du Droit de Kant*, Vrin, Paris, 1996, p.89n1.

<sup>12</sup> Paulo FERREIRA DA CUNHA, *O Ponto de Arquimedes*, ed. Almedina, Coimbra, 2001, p70.

A relação de Kant com o autor de *Os princípios do Direito da Natureza e das Gentes* é complexa e divergente em muitos aspectos fulcrais. Alguns aspectos no entanto serão retidos, há uma definição da natureza própria do homem como livre, dotado de razão, usufruidor de “um direito natural do homem” conferido pela natureza, a qual lhe confere o acesso legítimo aos meios para satisfazer a sua obrigação moral que já não depende da religião. É esta faculdade natural constituída em termos de poderes que dará corpo a uma noção de direitos (naturais do homem), nos seguintes termos:

“Visto que a obrigação natural tem a sua razão suficiente na própria essência e natureza do homem e é estabelecida com ela, atendendo a que a natureza ou a essência é a mesma para todo o género humano, a obrigação à qual o homem enquanto homem está ligado é a mesma para todos os homens - e por conseguinte os direitos que pertencem legitimamente ao homem enquanto homem são os mesmos para qualquer homem. Donde transparece claramente o facto de serem dados obrigações universais e direitos universais (*Institutiones juris naturalis et gentium*, 1750, § 37)<sup>13</sup>.

Esta influência da escola alemã no magistério kantiano, abre-nos decididamente o campo da questão contenciosa da sua relação com o direito natural, que, ao contrário do que pode superficialmente desde já transparecer, é bastante disputada. Podemos começar com a opinião do reputado historiador da filosofia do direito, Michel Villey, para quem Kant “a tué le droit naturel”<sup>14</sup>, o qual define deste modo: “le droit “naturel” - *dikaion phusikon* - d’après l’*Éthique à Nicomaque* est le juste en soi, qui peut être

---

<sup>13</sup> in Alain RENAUT, op.cit. p.62, o qual destaca ainda a influência que Wolff viria a ter na Revolução Francesa e na Declaração de 1789, o que se deixa perceber pelo texto citado que anunciador de conceitos que aí serão consagrados.

<sup>14</sup> Michel VILLEY, *La philosophie politique de Kant*, PUF, Paris, p.61, citado por Simone GOYARD-FABRE, *La Philosophie du Droit de Kant*, Vrin, Paris, 1996, p.78. Também Alain RENAUT se refere no mesmo sentido a Michel Villey: “un historien de la philosophie du droit aussi brillant que Michel Villey estimait qu’au sein d’une pensée moderne tendant globalement au positivisme, c’est la” doctrine kantienne” qui, pour la première fois, “livre des juristes à l’empire des lois positives, sans restriction ni condition”. Et Michel Villey, avec beaucoup de dédain pour les philosophes, précisait que certes “une interprétation courante fait de Kant un jusnaturaliste”, mais qu’en vérité cette appréhension du kantisme, “largement répandue chez les philosophes”, manque l’essentiel - savoir que “Kant a détruit tous les remparts que l’histoire avait édifiés contre la toute-puissance des lois”. L’œuvre de Kant, “en dépit de ses étiquettes, et peut-être de ses intentions, signifiait la victoire totale, efféée, du positivisme juridique” - Michel VILLEY, *Leçons d’histoire de la philosophie du droit*, p.254-259, citado em Alain RENAUT, *Kant aujourd’hui*, ed.Flammarion, Paris, 1997, p.322.

reconnu comme tel universellement, parce qu'il ne doit rien à nos conventions"<sup>15</sup>. E no entanto, Kant inegavelmente partilha do entendimento comum a todas as teorias do direito natural de que, antes e acima da lei positivada, há um princípio de direito acessível a todo o entendimento humano, o sentido do *justo* e da sua prática universalmente vinculante, como critério do julgamento das acções<sup>16</sup>.

Kant considera *justum*<sup>17</sup> o que é correcto segundo leis *externas* (as do direito)<sup>18</sup>, sendo *correcto*<sup>19</sup> aquilo que é conforme ao *dever*<sup>20</sup>, e este a acção a que alguém está *obrigado*. A obrigação é a necessidade de uma acção *livre* sob um imperativo categórico da razão, sendo que é neste conceito positivo da liberdade (em sentido prático) que se fundam as leis morais, que englobam tanto as de virtude como as de direito, conforme a legislação a que as submete seja a de foro interno ou de foro externo (*Metafísica dos Costumes*)<sup>21</sup>. Mas derivando ambas as leis da razão prática, a base moral é comum<sup>22</sup> e “o que é justo perante um tribunal, ou seja, o que é de Direito”, é precedido da determinação interior do que “é em si justo, isto é, como deve julgar cada pessoa por si própria sobre isso”<sup>23</sup>, ainda que o juízo jurídico faça abstracção dos móveis da acção, facto que se traduz no critério fundamental da autonomização do direito perante a ética. É a conformidade exterior à lei que define a legalidade do acto.

Antes de apreciar o modo como a doutrina do direito de Kant se situa nessa tradição do jusnaturalismo - na qual, antecipando, se vai inscrever e transcendentemente, ao expurgar os princípios puros do direito, apreensíveis *a priori*, de toda a contaminação natural que não resida exclusivamente na razão - é conveniente identificar historicamente a fonte original de onde brota toda a filosofia do direito, e, no caso

---

<sup>15</sup> Michel VILLEY, *Le droit et les droits de l'homme*, ed. Presses Universitaires de France (PUF), 2009, Paris, p.64. Para Otfried Hoffe, “The aspiration to a validity that transcends the merely positiv, which is called “truth” in the theoretical realm, is called *to dikaion*, the just or the right, in the realm of social practice. It is Aristotle who provides us with the formula that expresses for practical judicative critique what Plato’s *Theatetus* formula expresses for theoretical judicative critique, “judgement that distinguishes what is just from what is unjust” (*Nicomachean Ethics* V.6, 1134a31 ff; cf also VI.II, 1143a20, and *Politics* 1.2, 1253a38 ff.), Otfried HOFFE, *Categorical Principles of Law, A Counterpoint to Modernity*, translated by Mark Migotti, pub. by the Pennsylvania State University Press, USA, 2002, p.23.

<sup>16</sup> Neste mesmo sentido, Wolfgang KERSTING, “Politics, freedom, and order: Kant’s political philosophy”, in *The Cambridge Companion to Kant*, edited by Paul Guyer, Cambridge University Press, New York, 2006, p.342.

<sup>17</sup> *Metafísica dos Costumes* (abrev. MC), trad. José Lamego, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2005, p.34.

<sup>18</sup> MC, p.34,41.

<sup>19</sup> MC, p.33.

<sup>20</sup> MC, p.32.

<sup>21</sup> MC, p.29.

<sup>22</sup> MC, p.28.

<sup>23</sup> MC, p.297.

particular, o fundamento do direito natural. Se Kant “cherche la pierre de touche du droit dans une notion métapositive (en même temps que métahistorique) du juste”<sup>24</sup>, e se atribuímos a Sócrates o papel de “representante da procura do direito natural”<sup>25</sup>, é porque que “le cœur de (ce) platonisme politique est la question du juste (ou droit) naturel et de l’équité, voire la rectitude des lois écrites (...). S’il est vrai que Platon a fondé la théorie du droit naturel et que, comme il est admis aujourd’hui, les droits de l’homme viennent de la théorie du droit naturel, nous sommes toujours d’une certaine façon des héritiers de Platon”<sup>26</sup>.

Nestes termos, historicamente o direito natural nasce da desconfiança de que a cidade não reproduz a harmonia da ordem cósmica, o que instala a dúvida e a oposição face à autoridade que já não garante o modo recto ao homem que o procura<sup>27</sup>. E é precisamente nessa medida de luta contra o arbítrio que se inscreve a finalidade formal dos direitos do homem.

O *Górgias* empreende a indagação do justo por natureza”<sup>28</sup> e da “justiça por natureza”, bem como a tese de que “na generalidade dos casos, natureza e convenção opõem-se uma à outra”<sup>29</sup>.

Este corolário, primeiramente expresso nessa obra pela personagem Cálicles<sup>30</sup>, merece ser cuidadosamente distinguido, na medida em que evidencia uma tensão entre termos que se tornará clássica na história da filosofia política, e da justiça em especial. Com efeito, é a partir da análise da legitimidade natural invocada para justificar um uso da força e a prática de um hedonismo sem limites, que Sócrates dará início<sup>31</sup>, na história do pensamento ocidental, à defesa da corrente que ficará conhecida por “direito

---

<sup>24</sup> Alain RENAUT, *Kant Aujourd’hui*, ed. Aubier, Paris, 1997, p.326: “Pour ainsi dire, le criticisme juridique conserve un moment de jusnaturalisme: quand (...) il entreprend de réélaborer profondément cette notion du droit naturel, c’est un dehors du droit positif et de son fonctionnement qu’il cherche la pierre de touche du droit, dans une notion métapositive (en même temps que métahistorique) du juste.

<sup>25</sup> Leo STRAUSS, *Direito e História Natural*, trad. Miguel Morgado, edições 70, Lisboa, 2009, p.74.

<sup>26</sup> Ada NESCHKE-HENTSCHKE, *Platonisme Politique et théorie du Droit Naturel - contributions à une archéologie de la culture politique européenne*, Volume I, Paris, 1995, p.21.

<sup>27</sup> Leo Strauss, op.cit. pp.74-75.

<sup>28</sup> PLATÃO, *Górgias*, 482c, tradução de Manuel da Oliveira Pulquério, Edições 70, Lisboa, 2011.

<sup>29</sup> idem, 488b e 482e.

<sup>30</sup> Subentendendo contudo nesta fala uma aceção própria que será disputada no diálogo por Sócrates.

<sup>31</sup> “A descoberta da natureza ou da distinção fundamental entre natureza e convenção é a condição necessária para o aparecimento da ideia de direito natural. Mas não é condição suficiente: todo o direito poderia ser convencional. É precisamente este o tema da controvérsia primordial em filosofia política: haverá direito natural? Aparentemente, a resposta que prevalecia antes de Sócrates era negativa, isto é, prevalecia o ponto de vista a que chamámos “convencionalismo” - Leo STRAUSS, op.cit. p.81, sublinhado meu.

natural”<sup>32</sup>, e que aqui podemos definir como “a regra imperativa universal deduzida da natureza e em particular da natureza do homem que serve de critério para distinguir a boa lei escrita da má lei”<sup>33</sup>. A esta definição está subjacente a existência idealizada de um conjunto de normas universais imperativas e dedutíveis de uma ordem natural imanentemente racional<sup>34</sup>. É na verdade a Platão a quem deve ser reconhecido o mérito de ter lançado as bases teóricas da defesa de um sentido de justiça acima das convenções sociais, imanente à natureza - enquanto capacidade de *logos* dispensada aos homens (e distribuída de forma diversa<sup>35</sup>) -, mas transcendente na sua localização originária, na medida em que tem a sua sede no mundo das ideias, esfera esta que para o filósofo tem existência real, necessária e eterna. Ora, sem termos de aderir a esta concepção estruturante da realidade platónica, os referentes a uma idealidade de valores marcam o modo de pensar ocidental<sup>36</sup> e é por influência de Platão que ainda hoje formamos nomes abstractos por adição do artigo definido<sup>37</sup> quando apelamos ao “Justo” o ao “Bom”, como valores espirituais que devem nortear as nossas acções.

Esta força do paradigma torna-se clara, por exemplo, na seguinte passagem da *República* (subtitulada *peri tou dikaion*<sup>38</sup>) onde Sócrates rebate a objecção de que estariam a debater a construção de uma cidade inexistente na terra:

<sup>32</sup> Facto estranhamente pouco destacado. Bastaria, aliás, percorrer a generalidade dos manuais de História do Direito para confirmar essa grave lacuna.

<sup>33</sup> Ada NESCHKE, op.cit. p.124 (tradução minha). Esta autora, por sua vez cita a classificação de M.KAUFMANN (*Rechtsphilosophie*, in *Handbuch Philosophie*, Freiburg, 1988, pp.25-62): “Il distingue trois acceptions du droit naturel: 1)le droit naturel en tant qu’expression d’une cosmologie, peu importe que cette ordre soit crée ou non;2)le droit naturel en tant qu’il découle de la nature humaine;3)le droit naturel en tant que construction *a priori* de la raison, ou concept du droit (le *Rechtsbegriff* de Kant). E sintetiza assim o seu próprio entendimento:”Réinscrire le jusnaturalisme chrétien dans la tradition platonicienne permet cependant de proposer une analyse différente de l’histoire du droit naturel. Dans notre version, la raison, divine et humaine, apparaît comme la source du droit naturel”, p.561-562.

<sup>34</sup> “With the possible exception of the *Republic*, the Platonic work that Leibniz admired most - at least for use in moral and political philosophy - was the *Euthyphro*, which he paraphrased almost verbatim in his most important work on justice, the *Meditations on the Common Concept of Justice*. In the *Euthyphro*, which deals, (in Leibniz’s words) with the question whether “the rules of goodness and of justice are anterior to the decrees of God”, Plato “makes Socrates uphold the truth on that point” (This question Robert Nozick has styled “the Euthyphro question”) - Patrick RILEY “The Elements of Kant’s Practical Philosophy”, in *Kant & Political Philosophy - the Contemporary Legacy*, edited by Ronald Beiner and William James Booth, Yale University, USA, 1993, p.16.

<sup>35</sup> Todos dotados de alma, mas “poucos são os que conseguem contemplar...” (Fedro, 250a,b). Platão tem uma visão da natureza do homem em que todos são iguais - aliás é o primeiro a reconhecer iguais capacidades e a legislar os mesmos direitos às mulheres, ao longo da *República*, tema que mereceu por exemplo um bem-humorado ensaio a Gregory Vlastos, “Was Plato a feminist?”, in *Socrates, Plato and Their Tradition*, Volume II, Princeton University Press, USA, 1995.

<sup>36</sup> Em contraste, aliás, com um pensamento oriental, designadamente chinês, por exemplo, com implicações profundas de carácter político.

<sup>37</sup> comentário de R.M. HARE, *O Pensamento de Platão*, trad. Carlos Dinis, Editorial Presença, Lisboa, 1998, p.46.

<sup>38</sup> O termo *to dikaion* significa tanto “o justo” com “o direito”, Michel VILLEY, *Le droit et les droits de l’homme*, PUF, Paris, 2009, p.47.

“Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento”.

Finalmente, repare-se que esta citação desde já remete para uma dupla aplicação do campo da justiça, o da cidade física, a *polis*, e o da cidade interior, aquela que é verdadeiramente importante fundar<sup>39</sup>. Não é disputado neste sistema platónico de diferenciação entre sensível e inteligível que a parte mais importante do homem seja a alma (*psyke*) e que esta comande o corpo<sup>40</sup>, o que tem uma implicação decisiva na medida em que a sua natureza não é meramente psicológica: a *psyke* é sujeito de conhecimento das coisas divinas<sup>41</sup> - tendo-lhe sido permitida a contemplação da “própria justiça” junto do Ser realmente existente<sup>42</sup> - e pela sua conduta incorre em responsabilidades éticas (pelas quais será julgada, o mito final do *Górgias*). Esta inflexão na *psyke* como acontecimento da ipseidade introduz o tema da vida como um cuidado de si, uma *epimeleia heautou*, que confere a este sentido de justiça uma profunda natureza moral: a justiça é assumida como critério de ordem interior, mesmo quando, provocando o escândalo, Sócrates profere a sua bela sentença: “Ora eu considero, meu caro, que me é preferível ter uma lira desafinada e dissonante, dirigir um coro a que falte toda a coesão, ou estar em desacordo e oposição com a maioria das pessoas, a estar em dissonância comigo próprio”<sup>43</sup>. A ordem da alma dá pelo nome de

---

<sup>39</sup> PLATÃO, *República*, tradução Maria Helena da Rocha Pereira, ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2008, Livro IX, 592.

<sup>40</sup> *Górgias*, 465d.

<sup>41</sup> PLATÃO, *Alcibiades*, trad. F.L.Vieira de Almeida, ed. Inquérito, Lisboa, 128d-132b, p.99.

<sup>42</sup> PLATÃO, *Fedro*, trad. José Ribeiro Ferreira, Ed.70, Lisboa, 2009, 247d-e.

<sup>43</sup> Hannah Arendt meditou profundamente, em toda a sua obra, no exemplo moral de Sócrates, e repetidas vezes se refere a esta passagem. Nela via, a par da máxima de que “*cometer a injustiça é muito pior do que sofrer-lá*”, a fundação da moral secular. O próprio *princípio da coerência interna do pensar*, ao evitar o “medo da cisão” que o contradizer-me implica, já que eu sou dois-num-só, pode reconduzir-se a esta “descoberta fundamental de Sócrates” e, aqui estaria o nascimento não apenas do “axioma da contradição, sobre o qual Aristóteles fez assentar a lógica ocidental, mas também da própria ética: “é muito melhor estar em desacordo com o mundo inteiro do que em desacordo comigo mesmo, que *sou um só*”. A ética, não menos do que lógica, tem a sua origem nesta afirmação, porque a consciência no seu sentido mais geral assenta também no facto de eu poder estar em acordo ou desacordo comigo próprio, e isso significa que não apareço apenas ao outros, mas que apareço também a mim próprio”. Esse mundo moral sem transcendência é-me dado na consciência ética auto-revelada e auto-sustentada nesse diálogo que mantenho comigo-outro, em que nesse outro-eu se representa a pluralidade da condição humana. Hannah ARENDT, *A descoberta da Política*, trad. Miguel Serras Pereira, Relógio de Água editores, Lisboa, 2007, p.23. Deste modo, podemos relacionar este princípio platónico assim enunciado com as “máximas do entendimento humano comum” da *Crítica da Faculdade do Juízo*, “1. Pensar por si; 2. Pensar no lugar de todo o outro; 3. Pensar sempre de acordo consigo próprio”, dizendo respeito esta máxima em particular ao uso da razão - *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. António Marques e Valério Rohden, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, §40,158, p.196.



lei<sup>44</sup> e “aquilo a que eu chamarei “lei da natureza” é de facto esta espontânea e voluntária aceitação do poder da lei; e eu certamente não estou pelos ajustes de dizer que isso é *anti-natural*”<sup>45</sup>.

A relação entre as ideias platónicas e o idealismo transcendental não pode evidentemente ser aqui desenvolvida, mas bastará recordar que é próprio Kant quem, após as distinguir enquanto “arquétipos das próprias coisas e não apenas chaves de experiências possíveis”<sup>46</sup>, destaca que “Platão encontrava as suas ideias principalmente em tudo o que é prático”<sup>47</sup>, isto é, que assenta na liberdade, a qual, por seu turno, depende de conhecimentos que são um produto próprio da razão” (CRP B371-A315). E referindo-se à *República*: “tornou-se proverbial como exemplo de uma perfeição sonhada (...). Uma constituição que tenha por finalidade a *máxima perfeição humana*, segundo leis que permitam que a *liberdade de cada um possa coexistir com a de todos os outros* (não com uma constituição da maior felicidade possível, pois esta será a natural consequência) é pelo menos uma ideia necessária, que deverá servir de fundamento não só a todo o primeiro projecto de constituição política, mas também a todas as leis (...)” (CRP A316-B373). E do mesmo modo que para Platão as ideias não são derivadas da natureza ou da psicologia<sup>48</sup>, também para Kant estas deverão servir como *cânones* para *fundar* as instituições e a *legislação*, tidas como “*maximum* como um arquétipo para, em vista dele, a constituição legal dos homens se aproximar cada vez mais da maior perfeição possível” (CRP B373-374).

A última vitória do Sócrates platónico sobre Cálicles foi a de ter feito convergir, num princípio de ordem universal, a “natureza” e o “direito” num único conceito, o de justiça natural, as “regras imperativas ou as normas sociais universais que o homem, procurando conhecer a ordem da natureza, deduz dessa mesma ordem”<sup>49</sup>. E se é verdade

---

<sup>44</sup> *Górgias* 504d.

<sup>45</sup> *As Leis* 690, tradução minha a partir de *The Laws*, trad. Trevor J. Saunders, Penguin Books, London, 1975.

<sup>46</sup> *Crítica da Razão Pura* (CRP), trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 6ª Edição, FCG, Lisboa, 2008. Mais à frente, em A327: “Entendo por ideia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser nos sentidos um objecto que lhe corresponda(...)Não são (conceitos) forjados arbitrariamente, são dados pela própria natureza da razão (...) são transcendentais e ultrapassam os limites de toda a experiência”.

<sup>47</sup> \* Neste asterisco original do texto, Kant refere não o seguir “ (...) nem tão pouco na dedução mística dessas ideias ou nos exageros pelos quais, de certa maneira, as hipostasiou; se bem que a linguagem elevada, de que se serve neste campo, seja perfeitamente susceptível de uma interpretação mais moderada e adaptada à natureza das coisas”.

<sup>48</sup> *Fedon* 75d.

<sup>49</sup> Ada NESCHKE, op.cit., p.17.

que o legado de Aristóteles ao pensamento jurídico<sup>50</sup> é sem dúvida muito reconhecido, dada a sua consideração do homem enquanto *anthropos physei politikon zoon* o impelir pela sua natureza para a *polis*, que aliás o precede<sup>51</sup>, convém a propósito melhor esclarecer a relação de Platão com a lei no seu sentido positivo, de lei escrita. A *República* levanta a questão de o conhecimento do verdadeiro suplantar uma lei que pode não traduzir fidedignamente esses princípios superiores, e este problema vai ser aprofundado em *O Político*<sup>52</sup>, precisamente pela dificuldade de verter “o justo (*ta dikaia*) e o injusto (*adikia*)” em leis, escritas ou não escritas” (295e). E as páginas que se seguem deixam a conclusão, aparentemente paradoxal, de que as leis seriam supérfluas para quem detivesse o conhecimento da ciência real (292c), “uma ciência mais poderosa do que as próprias leis” (297a), ou seja, a lei escrita é apresentada como um pobre sucedâneo da expressão do *justo*, que, na sua perfeição, seria ministrado por um governo sem lei (294a). Porém, mais à frente, é aconselhado a não confiar na

---

<sup>50</sup> “Ainda hoje o Livro V da “Ética a Nicómaco” de Aristóteles é o ponto de partida para qualquer reflexão séria sobre a questão da justiça. O cerne da justiça é, ensinava ele, a igualdade”. Esta afirmação de um reputado professor de Direito e de Filosofia do Direito, Arthur Kaufmann, mesmo quando se refere à igualdade aristotélica “como algo proporcional, geométrico” parece não ter em devida conta que a mesma consideração já se encontrava em Platão a propósito da proporcionalidade como critério de definição do justo, desde logo no *Górgias*, ao enaltecer a igualdade geométrica como critério da justiça (*G508a*) -Arthur KAUFMANN, *Filosofia do Direito*, trad. António Ulisses Cortês, 4ª Edição, FCG, Lisboa, 2010, p.231. Assim, quando Sócrates confronta Cálicles com o entendimento médio de que “a justiça consiste na igualdade”, levando Cálicles a reconhecer “pois bem, essa é de facto a convicção da maioria” (489a), Sócrates retorque que a justiça reside na igualdade “também segundo a natureza” e que não é verdade que “lei e natureza se contradizem” (489b). Platão vai precisar, na sua última obra, *Leis*, que, sendo verdade que “a igualdade leva à amizade”, nessa base a igualdade não é indiscriminada, aritmética, antes aquela que “desempenha um importante papel no que se refere aos deuses e aos homens”, ou seja, a geométrica (*kata logon*), explicitando:

“Há duas espécies de igualdade, as quais, embora carreguem o mesmo nome, opõem-se, na verdade, em muitos aspectos. Uma delas - a igualdade segundo a medida, o peso e o número - todo o Estado e todo o legislador pode facilmente aplicar na distribuição de honrarias e distinções, deixando-o a cargo da sorte. A única igualdade verdadeira e a melhor, no entanto, não é tão facilmente cognoscível a todos os homens (...)Ao maior concede mais; ao menor, menos, garantindo assim a cada um o que lhe cabe, segundo a sua condição natural: ao de maior virtude, portanto, honras sempre maiores; ao de menor virtude e educação, porém, apenas e exactamente o que lhe cabe - uma distribuição que lhes é proporcionalmente justa, pois é precisamente nisso que consiste nossa sabedoria: na *justiça*”, constituindo-se em finalidade do legislador que nela prossegue o direito natural, em que o *nomos* é um distribuidor de *nous* (As Leis, tradução usada foi a de Sérgio Tellaroli, em *A Ilusão da Justiça*, de Hans Kelsen, ed. Martins Fontes, S.Paulo, 1998, pp 293-4).

Este conceito de justiça que promove a igualdade geométrica ficou conhecido como justiça distributiva, sendo parte integrante do conceito de “justo/direito natural” da ciência política platónica. Em termos críticos a uma igualdade indiscriminada democrática, também a *Rep.558c*.

Por outro lado, também Aristóteles distingue que “A justiça política é de duas maneiras. Uma é natural; a outra convencional. A justiça natural tem a mesma validade em toda a parte e ninguém está em condições de a aceitar ou rejeitar” (*Ética a Nicómaco*, trad. António Caeiro, Quetzal Editores, Lisboa, 2004, 1134b18, p.121. Ainda, “A justiça é, assim, também aquilo em vista do qual o justo pratica as suas acções, por decisão própria, isto é, de acordo com o que é justo” (1134a1).

<sup>51</sup> ARISTÓTELES, *Política*, trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, ed. Vega, Lisboa, 1998, 1253a18-26, p.55.

<sup>52</sup> PLATÃO, *O Político*, trad. Carmen Isabel Leal Soares, ed. Círculo de Leitores, Lisboa, 2008, e *Le Politique*, Les Belles Lettres, trad Auguste Diès, Paris, 1935.



presciência do tirano. Este tema será retomado nas *Leis*, onde agora sem qualquer ambiguidade se diz como devem ser estabelecidas os suportes materiais do justo, sendo este, aliás, o tema principal do tratado, reconhecendo-se a essas leis o estatuto de instrumento necessário que medeia o mundo das ideias e o dos homens.

Em suma: o princípio supremo do direito é a justiça, e esta é a finalidade a cumprir pelo direito positivo, ao qual competirá atribuir a cada um o *suum cuique* que já se encontra previsto no pensamento de Simónides, citado na *República*: “o que é devido a cada um”<sup>53</sup>. Este princípio impões um direito por conformação ao carácter de cada um, à sua ordem interior e, portanto, também, em obediência à ideia de igualdade geométrica que enforma a justiça distributiva na concretização do justo natural. Quanto à lei escrita como uma necessidade da *polis* vamos reencontrá-la no estado civil kantiano, como condição da efectivação do direito, ao conferir a garantia legal ao direito natural, sem a qual ele não passará de um mera injunção moral. Quando Antígona invoca “as *nomoi*, não escritas, mas imutáveis dos deuses (...) não são de agora, nem de ontem, mas vigoram sempre”, entendendo que “éditos não tinham tal poder, que um mortal pudesse sobrelevar os preceitos, não escritos, mas imutáveis dos deuses”<sup>54</sup>, fica desprotegida de meios face à pergunta de Creonte: “Acaso não se deve entender que o Estado é de quem manda?”<sup>55</sup>. Jeanne Hersch comenta esta passagem trágica em função de um princípio de direitos humanos aqui violado e acrescenta: “This is pure Kantianism. Kant is very close to Antigone”<sup>56</sup>.

## 2. O JUSNATURALISMO MODERNO

O fio condutor do desenvolvimento do tema dos direitos humanos, articulado entre os polos do pensamento kantiano como possível referente e o conceito contemporâneo que os traduz, vai continuar a desenrolar-se a partir de uma filosofia do direito de teor

---

<sup>53</sup> *Rep.*332c.

<sup>54</sup> Sófocles, *Antígona*, trad. Maria Helena da Rocha Pereira, 10 ed, FCG, Lisboa, 2010, 450-455, p.67.

<sup>55</sup> Mesmo descontando o abuso interpretativo do tirano que se toma por Estado.

<sup>56</sup> Jeanne HERSCHE, “Human rights in Western thought: conflicting dimensions”, in *Philosophical foundations of human rights*, ed. UNESCO, Paris, 1986, p.135.

Já Aristóteles interpretara esta peça de Sófocles no sentido de aqui identificar a “lei segundo a natureza” (*nomos kata physis*, a que se referira na *Ética a Nicómaco*, V.1138b), agora na *Retórica* (1373b): “Pois há na natureza um princípio comum do que é justo e injusto, que todos de algum modo adivinham mesmo que não haja entre si comunicação ou acordo; como, por exemplo, o mostra a *Antígona* de Sófocles ao dizer que, embora seja proibido, é justo enterrar Polínicos, que esse é um direito natural: *Pois não é de hoje nem ontem, mas desde sempre que esta lei existe, e ninguém sabe desde quando apareceu*” - *Retórica*, trad. António Pedro Mesquita, trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse e Abel do Nascimento Pena, ed. IN-CM, Lisboa, 2005, p.144.

jusnaturalista e contratualista, e tendo como fundamento a resposta à opção que marca , com eco subsistente, o debate central sobre as origens do direito no sec.XVII: a sua origem está ou em Deus ou na Ética, conforme o fundamento seja a lei transcendente ou a norma do homem como ser autónomo de direito.

O momento inaugural da modernidade, para Hegel e Heidegger nomeadamente, que o *cogito* cartesiano anuncia, em resultado da dúvida metódica que *ex novo* reconfigura a realidade a partir de e em função da centralidade desse fulcro judicativo, vai nesse exercício fazer emergir uma nova positividade do ser humano. Pierre Manent expressivamente sintetiza deste modo a ruptura com uma concepção da natureza e do homem em especial dimanada da filosofia de Aristóteles: “Que l’homme soit une *substance*, et une substance *une*, c’est la *Chartago delenda* de la philosophie nouvelle”<sup>57</sup>.

Este novo ponto de reconstrução do real a partir de uma deslocação da norma deixa de ter a sede na autoridade da natureza, cósmica ou divina, para se ancorar na subjectividade humana, pela qual o homem determina ele-próprio a sua natureza, criando uma espécie de segunda natureza<sup>58</sup> feita de valores derivados da razão. “O género humano deve desenvolver todas as disposições naturais da humanidade (...) e fazer que o homem alcance a sua destinação (...).O homem só se pode tornar homem , através da educação”, dirá Kant<sup>59</sup>prosseguindo uma linha de reflexão que teve em Rousseau<sup>60</sup>um expoente destacado. Sintomaticamente, Kant não pensa o homem isolado, pelo contrário concebe-o como parte de numa cadeia de gerações constitutiva do *género humano* <sup>61</sup>.De todo o modo, esta convicção nas capacidades geradoras de uma nova *destinação*, a do homem como um devir, aliada a um distanciamento e domesticação da própria natureza<sup>62</sup>, vai traduzir-se em termos políticos numa crença no progresso que está na base do Iluminismo e da transformação social e política que culminará na Revolução Francesa. O povo soberano é o autor da sua história e torna-se o único princípio autoral da legitimidade política.

---

<sup>57</sup> Pierre MANENT, *La cité de l’homme*, Flammarion, Paris, 1994, p.162.

<sup>58</sup> Paulo FERREIRA DA CUNHA, op.cit, p.68n.

<sup>59</sup> *Sobre a Pedagogia*, Edições 70, Lisboa, 2012, pp. 10-14-12.

<sup>60</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*: liberdade humana como capacidade de emancipação da mecânica da natureza, bem como o conceito de perfectibilidade; edição consultada on line: *A Origem da desigualdade* (1754), trad. Maria Lacerda de Moura, ed. Ridendo Castigat Mores, [www.jahr.org](http://www.jahr.org), pp. 54-56.

<sup>61</sup> ibidem, p.14, e *Ideia*, segunda proposição, in *PP*, p.22.

<sup>62</sup> *Ideia*, terceira proposição, ibidem.

Do ponto de vista da teoria do direito, o novo paradigma que está a ser gerado e que Benjamin Constant teorizará celeberramente, em 1819, como o que ficou conhecido pela querela “*Sobre a Liberdade dos Antigos comparada com a Liberdade dos Modernos*”, vai implicar uma ruptura com o tradicional jusnaturalismo, em que uma teleologia hierárquica e natural é subvertida pela simples bitola da razão humana, e enaltecida a independência “privada” do indivíduo em sinal de superioridade face aos antigos<sup>63</sup>. À preservação da capacidade de autonomia e correspondente “independência individual” ao nível político, corresponde no jurídico a afirmação do homem como seu fundamento (**subjectum**, sujeito)<sup>64</sup>. Este direito natural moderno, segundo Alain Renaut, “aplicando ao direito a convicção de que o homem é o princípio de toda a normatividade, tomará nesse sentido como adquirido que é o homem o autor do seu direito, e que esse direito não se afirma senão através da sua fundação no acordo “contratual” das partes interessadas”<sup>65</sup>. Este direito de extracção *subjectiva*, vai *naturalmente* explanar-se no corpo político do “contrato”<sup>66</sup>- enquanto acordo de submissão recíproca à lei auto-assumida -, por alienação da liberdade natural consentida por vontade geral das partes contraentes. O contrato social surge assim em resultado de um dinâmica individualista, graças à qual “o contratualismo se pôde elevar an nível de uma verdadeira filosofia política”<sup>67</sup>e vai encontrar expressão no artigo 6 da Declaração dos Direitos do Homem de 1789 ao consagrar-se a lei como “expressão da vontade geral”.

A física moderna que irrompe com Copérnico e Galileu, e à qual se seguirá a de Newton, veio induzir um abalo sísmico com prolongadas ondas de choque na forma de pensar. A deslocação do centro do universo da terra para o sol, integrando este um mero subsistema de um espaço infinito, vai ter uma equivalência disruptiva na descoberta do

---

<sup>63</sup> “Les anciens, comme le dit Condorcet, n’avaient aucune notion des droits individuels”- BENJAMIN CONSTANT, *Oeuvres Politiques*, ed. Charpentier et Co, Paris, 1874, p.263, in [www.gallica.bnf.fr](http://www.gallica.bnf.fr)

<sup>64</sup> Alain RENAUT, *História da Filosofia Política/3, Nascimentos da Modernidade*, op.cit. p.9.

<sup>65</sup> Ibidem.

<sup>66</sup>O *locus* histórico clássico habitualmente citado é ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*,V. 1130b30-1131a10, embora o contrato aqui referido seja o privado; mais interessante parece ser a alusão indirecta em PLATÃO, *Górgias*: “Quanto às leis, estou convencido de que são feitas pelos fracos e pela grande massa, que agem exclusivamente no seu próprio interesse” (483b). É necessário precisar que o *nomos* nesta passagem evocado se deve traduzir por lei escrita, a qual teria a sua origem numa espécie de contrato social imposto pela maioria dos fracos, que pela sua superioridade numérica, se impõe ao valor natural dos mais fortes. Ou, mais directamente, em LUCRÉCIO: “Sim, o género humano, cansado de uma vida de violência, esgotado por discórdias, submete-se ele próprio, e de forma voluntária, às leis, à estrita justiça(...)pactos comuns da paz”, *De la nature, de rerum natura*, ed.Flammarion, Paris, 1998, p.379, trad.minha.

<sup>67</sup> Idem, p.263. Alain Renaut faz notar que foi Tocqueville o primeiro autor a fazer esta análise.

cogito cartesiano, traduzindo a deslocação da verdade normativa inscrita na natureza cosmológica para a natureza humana, sob o império das exigências da razão<sup>68</sup>.

Importa referir, ainda que brevemente, que a doutrina cristã tinha desde a sua origem uma marca profundamente personalista e universal, muito desenvolvida nas epístolas de S.Paulo, de onde surge o tema da igual dignidade das criaturas de Deus<sup>69</sup>.

Mas este universal religioso introduzido no seio da humanidade, tem uma implicação paradoxal ao dividi-la entre crentes e não crentes, pois estabelece uma ruptura ao nível das consciências ao distinguir “o rebanho espiritual” de Deus do resto da espécie pecadora, no fundo, reproduzindo a distinção judaica entre os povos eleitos e os pagãos ou infiéis, embora agora se vise, na nova Aliança, a unidade humana (dos crentes) num plano não nacional. Esse plano superior da salvação pode ainda vir a depender da atribuição da graça - como no entendimento agostiniano - ou seja, escapando a própria esfera do arbítrio do humano. Há no entanto um aspecto em Agostinho que, ao reconciliar um certo platonismo com a visão cristã, afirma a fecundidade da liberdade individual - dada como um dom de Deus e experimentada em primeira instância em si próprio, na sua relação com a sua consciência - a qual vai induzir a uma moral interior que a obriga vinculante, colocando em primeiro lugar a própria consciência sempre que haja conflito como a cidade terrestre. Segundo afirma Jacques Mourgeon, “En mettant l’accent (...) sur la légitimité de la désobéissance au nom des impératifs de l’esprit, Augustin ouvre la voie à la contestation fondée sur la liberté de conscience, donc sur la prééminence de la volonté individuelle. Il faudra dix siècles (tout le Moyen Âge ...) pour que les graines semées par Augustin éclosent dans la Réforme (1450-1550)”, concluindo que “l’école du droit naturel est fille de la Réforme non seulement en ce que ses maîtres (Grotius, Hobbes, Locke, Kant, Spinoza, Rousseau) et d’autres (Barbeyrac, Bayle, Burlamaqui, Pufendorf) ne relevaient pas de la religion catholique, mais parce

---

<sup>68</sup> De acordo com Blandine BARRET-KRIEGLER, “C’est de cette subjectivisation de la pensée juridique que serait issue d’idée de droit de l’homme. *La modernité des Déclarations des droits de l’homme de la fin du XVIII siècle aurait donc partie liée avec la philosophie de la conscience et la théorie du sujet. Bien plus, elles-mêmes seraient le témoignage d’un événement irréversible dans l’histoire de la philosophie, la transformation de l’idée de nature et l’avènement du sujet*”- *Les droits de l’homme et le droit naturel*, PUF, Paris, 1989, p.50.

<sup>69</sup> *Epístola aos Gálatas*: “já não há nem judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher”. Fábio KONDER COMPARATO observa que “essa igualdade universal dos filhos de Deus só valia, efetivamente, no plano sobrenatural”, *A afirmação histórica dos Direitos Humanos*, ed.Saraiva, 7ª Edição, S.Paulo,2010, p.30.

qu'elle a pour object la préservation de la personne contre le Pouvoir par l'entremise d'un nouveau type de rapport politique, le rapport volontaire"<sup>70</sup>.

O humanismo moderno vai fundar-se no reconhecimento da pessoa como detendo um valor intrínseco pertencente à mesma natureza humana - ideia de resto recuperada em primeira mão dos estóicos - e vai ter de construir um edifício jurídico próprio para a acolher, onde se exerça a liberdade individual. O direito natural insere-se na natureza humana e transfere-se para o estado civil.

A doutrina do pacto social vai progressivamente substituir-se à do direito divino, num movimento de secularização que conheceu acesas resistências e debates teóricos, desde que em 1625 Grócio profere o célebre e “impiíssimo” *etiamsi daremus non esse Deum*<sup>71</sup>, formulação contida no parágrafo 11 dos “Prolegómenos” do *Direito da Guerra*, segundo a qual a validade da lei natural não seria sequer afectada pela vontade de Deus, ou mesmo pela sua virtual inexistência, pois, tal como enunciava logo no capítulo inicial, “O direito natural é o ditame da recta razão (...)de tal modo imutável, que não pode sequer ser mudado por Deus. Com efeito, por imenso que seja o poder divino, podemos no entanto dizer que existem coisas sobre as quais ele não se estende”<sup>72</sup>.

Diga-se em abono da verdade que o movimento jusnaturalista moderno estava longe de ser unívoco no próprio entendimento do papel reservado ao papel divino, bem como a muitos outros aspectos importantes, salvaguardado a legitimidade da razão na descoberta e enunciação dos princípios do direito natural. Basicamente, podem distinguir-se duas escolas de pensamento, de acordo com a definição dos postulados últimos do próprio fundamento racional, conforme este seja teológico ou ético. Assim, no caso do primeiro, o próprio Grócio o explicita nos seguintes termos: “Eis portanto uma outra fonte do direito, a saber, a vontade livre de Deus, à qual nos devemos submeter, como a nossa razão no-lo dita de maneira a não nos deixar nenhuma dúvida sobre isso. Mas o próprio direito de natureza (...) mesmo que emane dos princípios internos do homem pode não obstante e com razão ser atribuído a Deus, porque ele quis que existissem em nós tais princípios<sup>73</sup>. No caso de Grócio, ainda que exista esta tutela,

---

<sup>70</sup> Jacques MOURGEON, *Les droits de l'homme*, PUF, Paris, 2004, pp. 23-25.

<sup>71</sup> No texto original a hipótese é assim formulada: “*Et haec quidem, quae iam diximus, locum haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana*” (disponível em <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86069579/f22.image.r=grotius%20de%20ju>).

<sup>72</sup> Idem, *De Jure belli ac pacis*, I, § X.

<sup>73</sup> Idem, *De Jure belli ac pacis*, § XII.

que à semelhança de Descartes funciona como um garante de fiabilidade geral, a razão dispõe dos seus recursos em total autonomia lógica na descoberta das normas definidoras do justo e do injusto. Há uma evolução nas obras de Grócio, que tem sido apontada à possível influência de Suárez, ao acentuar a qualidade moral do direito<sup>74</sup> e desse modo fixar o primado ético da fundamentação do direito. O campo jurídico, caracterizado já pela existência de direitos subjectivos inferidos das *leges* naturais (por exemplo a propósito das causas da guerra), é autonomizado de uma forma que anuncia já Kant: “A mãe do direito civil é a obrigação que nos impusemos pelo nosso próprio consentimento”<sup>75</sup>.

Um outro caminho do jusnaturalismo moderno corresponde à “bifurcação” doutrinária apontada por Simone Goyard-Fabre e que separa o racionalismo de Grócio e o voluntarismo de Pufendorf. Não disputando a superioridade do direito natural perante as leis positivas, este último autor faz depender a ideia da obrigação não tanto da razão, a qual seria moralmente neutra, mas antes da vontade de se determinar pela lei natural do Deus criador, e de por esse meio se ater ao respeito dos princípios designados como “seres morais”, no fundo os valores superiores que devem reger a recta conduta. Particularmente significativa é a forma como vai trabalhar o conceito de sociabilidade, ligando-o primeiro a um “efeito admirável” da sabedoria do Criador insuflado aos seres humanos desde o estado de natureza, uma capacidade de “bienveillance des autres plutôt que leur inimitié” que decorre de uma obrigação da razão<sup>76</sup>. Pufendorf opõe-se frontalmente à concepção do estado de natureza hobbsiano, da guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*)<sup>77</sup>, pois os homens antes estavam reunidos num estado de pura amizade, reflectindo a primeira origem do Género Humano<sup>78</sup>. No entanto, face às tendências viciosas da vontade no uso do livre arbítrio, que tornam um uso irrestrito da liberdade absoluta inconveniente<sup>79</sup>, impõe-se a submissão a um poder soberano. A sociabilidade é mais do que uma tendência, como

---

<sup>74</sup> Vide capítulo I do Livro I (§4): “uma qualidade moral, ligada à pessoa, em virtude da qual podemos legitimamente ter ou fazer certas coisas”. De SUAREZ, *De legisbus ac Deo legislatore* I, II, 5, Corpus Hispanorum de Pace, Madrid, 1974, vol I, apud “O direito natural moderno”, de Yves Charles Zarka, in op.cit. *História da Filosofia Política*/2.

<sup>75</sup> *De Jure... Prolegomena XVI*.

<sup>76</sup> PUFENDORF, *Jus naturae et gentium*, trad. de BARBEYRAC, *Le droit de la nature et des gens*, II, § 9, [www.galica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k95828m/f255](http://www.galica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k95828m/f255).

<sup>77</sup> Thomas HOBBS, *Leviatã* (L), trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, 4ªed, IN-CM, Lisboa, 2009, XIII, p.112. A fórmula é originalmente de Plauto.

<sup>78</sup> Op.cit. II.II, § 7.

<sup>79</sup> Op.cit II.I. § 3.

era reconhecido por “la plupart des Sages de l’Antiquité” (como o invocado Séneca), mas Pufendorf dá-lhe já não apenas um carácter de *inclinação*, como em Grócio<sup>80</sup>, uma natureza de *obrigação* e eleva-a a princípio jus-definidor: “Voici donc la Loi fondamentale du Droit Naturel: *Chacun doit avoir des sentiments de Sociabilité, c’est à dire être porté à entretenir, autant qu’il dépend de lui, une Société paisible avec tous les autres, conformément à la constitution et au but du Genre Humain sans exception*”<sup>81</sup>.

O contributo de Pufendorf na aplicação da teoria geral dos contratos à questão do corpo político é considerado o “verdadeiro momento fundador do contratualismo como filosofia política”<sup>82</sup> e é por esta via que se instala a figura do povo como princípio de legitimidade política.

Por sua vez, é mérito de Hobbes ter invertido a reflexão sobre a estrutura dessa paixão fundamental de todos os homens, o poder - aqui pela primeira vez *eo nomini* um tema central, segundo Leo Strauss<sup>83</sup> -, que em Maquiavel se centrava na pessoa do príncipe, para a base atomística da pirâmide que corporiza no povo um novo sujeito de direito. E mesmo que o objecto do estudo possa ser comum aos dois autores, enquanto análise do poder, em Hobbes o pressuposto base vai ser o da construção de um sistema em que o poder superior, a que todos se passarão a submeter por decisão voluntária, tem como *racional* a necessidade de preservação de si como um direito natural, do qual derivarão todos os deveres pela assunção da convenção estabelecida. Assim, Hobbes reduz o *direito de natureza* à “liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida”<sup>84</sup>. Michel Villey faz a observação pertinente que este *jus naturale* aqui consagrado como direito subjectivo no *Leviatã* “est le premier, que je sache, où soit défini le “droit de l’homme”. Nous n’affirmerons pas que Hobbes ait été l’inventeur du terme. Mais que dans son oeuvre apparaissent en pleine lumière ses sources, son contenu et sa fonction originelle”<sup>85</sup>.

---

<sup>80</sup> Simone GOYARD-FABRE, *Les embarras philosophiques du droit naturel*, Vrin, Paris, 2002, p.87.

<sup>81</sup> Op.cit. II,III, § 15.

<sup>82</sup> Alain RENAULT, “O contratualismo como filosofia política”, op.cit, *História da Filosofia Política*/2, capítulo intitulado “do jusnaturalismo ao contratualismo”, p269.

<sup>83</sup> Leo STRAUSS, op.cit. p.167.

<sup>84</sup> *Leviatã*, XIV, p.115.

<sup>85</sup> *Le droit et les droits de l’homme*, p.136. Na mesma obra, dirá: “Pour ce qui en est de la chronologie, l’expression jura hominum (au sens subjectif) apparaît pour la première fois à ma connaissance, chez Volmerus, *Historia diplomatica rerum Batavarum*, col. 4759, de 1537.



Se por um lado há uma delegação voluntária de capacidades políticas feita ao Estado, uma *legis ferendi potestas*, esse momento iniciador da justiça<sup>86</sup> e fundador do positivismo pressupõe naturalmente a antecedência do indivíduo em relação ao soberano e mandata este último para a defesa do seu direito *natural* original. Importa aqui destacar que o fundamento da soberania é *o direito do indivíduo*. Como é sublinhado por Pierre Manent: “Dans le langage moral et politique du ‘élabore Hobbes, et qui est encore le nôtre aujourd’hui, le *droit* prend la place du *bien*. L’accent positif, l’intensité d’approbation morale que les Anciens, païens ou chrétiens, mettaient sur le bien, les modernes à la suite de Hobbes les mettent sur le droit, le droit de l’individu. C’est le langage et la ‘valeur’ du libéralisme”<sup>87</sup>. Esta teleologia laica, no sentido de moralmente neutra e politicamente instrumental, cumpre-se nesse garantia de segurança individual. “Portanto, apesar das leis da natureza” (anteriormente definidas como “a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou em resumo, *fazer aos outros o que queremos que nos façam*”), (...)se não for instituído um poder suficientemente grande para a nossa segurança(...) pactos sem a espada não passam de palavras”<sup>88</sup>. Se Hobbes emprega de facto os termos *jusnaturalis* da tradição<sup>89</sup>, fá-lo num uso proto-jurídico destinado a evanescer a sua substância no momento da positivação. Por conseguinte, o fundamento do direito reside no pressuposto efectivado do contrato social, seguindo-se das leis editadas de acordo com um processo emanado da autoridade competente, procedimento formal do qual depende a validade do direito.

O preço a pagar pela segurança será a abdicação de qualquer liberdade que não tenha o mero sentido doméstico que o soberano lhe atribui (mera liberdade civilística de

---

<sup>86</sup> *Leviatã*, XV, p.125.

<sup>87</sup> Pierre MANENT, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, ed. Calmann-Lévy, Paris, 1987, p.63. E nos parágrafos seguintes, este autor situa igualmente aqui o nascimento de outra categoria fundadora do pensamento liberal: a *representação*, “je suis ‘l’Auteur de tous les acts accomplis par mon souverain; il est mon *Représentant*” e a matriz da distinção entre sociedade civil e o Estado., “la société civile étant le lieu de l’égalité des droits, et l’État l’instrument de cette société civile grâce auquel sont assurés l’ordre et la paix” (p.65).

<sup>88</sup> *Leviatã*, XVII, p.143.

<sup>89</sup> Ao mesmo tempo que a subverte, desde logo no contexto que dá ao “estado de natureza”, retirando-o da acepção cristã que tinha de vida primitiva e não de realidade pré-política. É com Hobbes que se converte em “tópico essencial da filosofia política”, segundo Leo STRAUSS, op.cit. p.159.

Segundo DERATHÉ, “Vê-se... que para Locke, Hobbes e os juristas do direito natural, o problema do fundamento do Estado se confunde com o da sua origem. Todos estes autores têm a tendência para julgar...que o estado de natureza não é uma pura ficção, mas que ele existe ou existiu de facto” (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1970, pp.126-127), citado a partir de Guy HAARSCHER, op.cit. p.17n, o qual acrescenta: “Em sentido oposto, Kant insiste no facto de as ideias de estado de natureza (e de contrato social) não deverem ser consideradas como um facto histórico” (*Kant’s political writings*, Cambridge University Press, 1970, Introd. p.27).



fazer negócios, escolher residência e alimentação, educar os filhos)<sup>90</sup>, depois de, em sentido forte, se ter esgotado no acto da constituição do pacto, do qual em verdade o soberano não é parte (e nesse sentido não o obriga, herdando o *jus in omnia* e ficando ele próprio acima das leis). Não há direitos oponíveis ao Soberano, a excepção será a liberdade de desobedecer no caso de uma ordem que obrigasse à aniquilação própria<sup>91</sup>.

Este caracter absolutista do “deus mortal” foi rapidamente posto em causa por outros autores, tais como Pufendorf, Locke, Espinosa<sup>92</sup>e, mais tarde, Kant<sup>93</sup>.

Locke vai tornar claro que “A autoridade do rei advém, exclusivamente, da lei” e em coerência defender um direito de resistência: “*ninguém pode ter competência para agir contra a lei*”<sup>94</sup> e “*onde quer que a lei termine, começa a tirania*”<sup>95</sup>. Este direito de resistência é um direito *natural*<sup>96</sup> cujo efeito decorre do desrespeito do estatuído no contrato político, levando assim a lógica do contratualismo às suas consequências<sup>97</sup>: “só se deve recorrer à *força* para *conter a força* injusta e ilegítima”<sup>98</sup>. Ou seja, contra a

---

<sup>90</sup> *Leviatã*, XXI, p.177.

<sup>91</sup> *Leviatã*, XXI, p.181.

<sup>92</sup> Em carta de 2 de Junho de 1674, endereçada a Jarig Jelles: “Voici comme tu le demandes quelle est la différence entre Hobbes et moi en politique. Pour ma part, je maintiens toujours le droit naturel dans son intégrité et je soutiens que dans toute Cité, le Souverain suprême ne possède pas plus de droit sur un sujet qu’à la mesure du pouvoir par lequel il l’emporte sur lui. Ce qui est aussi bien le cas dans l’état de nature”, SPINOZA, *Correspondance*, trad. Maxime Rovere, ed. GF Flammarion, Paris, 2010, Lettre 50 p. 290. Em todo o caso, ESPINOSA adere igualmente à ideia da fundação da Sociedade por abandono do estado natural, motivado por razões de “segurança” e “confiança” mútuas, conforme doutrina do Escólio II, Proposição XXXVII, Livro IV da *Ética*: “Portanto, para que os homens possam viver de acordo e ajudar-se uns aos outros é necessário que renunciem ao seu direito natural e assegurem uns aos outros que nada farão que possa resultar em dano de outrem” (trad. Joaquim de Carvalho, ed. Relógio d’Água, 1992, Lisboa, p.395). É o temor de um “dano maior” que leva à abstenção de praticar actos lesivos dos outros, e “é sobre esta lei que a Sociedade poderá fundar-se, com a condição de ela (Sociedade, chamada de “Cidade”) reinvindicar para si o direito que cada um tem de se vingar e de julgar do bem e do mal”.

<sup>93</sup> Nomeadamente no opúsculo *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*, “II. Da relação da teoria à prática no direito político (Contra Hobbes)”, destacando o carácter irrenunciável dos direitos do homem, onde parece querer incluir o da *liberdade de escrever* e um princípio de liberdade política geral, in *A Paz*, pp.97 e 99.

<sup>94</sup> John LOCKE, *Segundo Tratado do Governo*, trad. Carlos E. Pacheco Amaral, ed. FCG, Lisboa, 2007, Cap. XVII, §206, p.218, e mais abaixo: “Em todo o caso, e não obstante este **direito de resistência**, a pessoa e a autoridade do rei encontram-se perfeitamente salvaguardadas, razão pela qual *nenhum perigo poderá advir*, seja para o *governante*, seja para o *governo*” (sublinhado meu).

<sup>95</sup> *Segundo Tratado*, Cap. XVIII, §202, p.215.

<sup>96</sup> “A autodefesa integra o direito natural, não podendo ser negada a uma comunidade, até mesmo contra o seu próprio rei. No entanto, ninguém poderá procurar vingar-se do seu rei. A lei da natureza não o permite”, *Segundo Tratado*, Cap. XIX, §233, p.241.

<sup>97</sup> “Aqui temos, portanto, uma filosofia política que, pela primeira vez de uma forma tão clara, inclui no seu sistema de legitimação do poder um direito irredutível de resistência à opressão”, in *A filosofia dos Direitos do Homem*, Guy HAARSCHER, ed. Instituto Piaget, Lisboa, 1997, p.24.

<sup>98</sup> *Segundo Tratado*, Cap. XVII, §204, p.216.

lógica hobbsiana<sup>99</sup> assume que o mesmo ponto de partida - o direito natural à liberdade - implica que “o homem encontra-se *naturalmente livre* de sujeição a qualquer governo”<sup>100</sup> e “torna-se assim evidente que *a monarquia absoluta*, tida por alguns como sendo a única forma de governo possível na terra, é, na verdade, *incompatível com a sociedade civil*, razão pela qual não pode sequer ser considerada como uma forma de governo civil”<sup>101</sup>.

Locke não partilha da mesma visão negativa e belicosa do estado de natureza, dominado pela guerra civil, *the natural condition of mankind* segundo Hobbes; pelo contrário, é *a state of perfect freedom* e nele estabelece a sede do direito natural de propriedade, o qual, em sentido lato, é a compreensão do *suum cuique tribuendum*, e uma incorporação na esfera pessoal do mérito do trabalho aplicado. É um meio necessário e como tal um corolário do direito de preservação de si mesmo, este considerado o primeiro dos direitos naturais, o de apropriação do próprio corpo e consequente direito à sua defesa. Por conseguinte, mantendo a obrigação de ingressar na sociedade civil, por contrato fundacional, vê nesta o ambiente propício à melhor defesa dos direitos que já transporta do estado de natureza, o que vai determinar a função principal do Estado: “O grande objectivo da integração dos homens em sociedade é o usufruto das suas propriedades, em paz e em segurança, e os principais meios e instrumentos utilizados para o conseguir são as leis estabelecidas nessa mesma sociedade”<sup>102</sup>. A principal missão confiada ao poder será o de exercer o papel de *juíz* - e de polícia - na dirimição necessária dos direitos que se opõem, direitos que são intrínsecos a cada indivíduo originariamente forjados na sua relação com a natureza<sup>103</sup>. A forma como incorpora o seu trabalho, pela actividade do *corpo* que é *seu* nos bens naturais dá-lhe um direito *privado* sobre estes - anterior à instituição de um *governo civil* - por incorporação de *valor ex novo* a uma terra concedida por Deus em comum a

---

<sup>99</sup> “Como se os homens, ao deixarem o estado de natureza para se reunirem em sociedade, tivessem chegado a acordo que todos estariam submetidos aos constrangimentos das leis, excepto um, que continuaria a gozar de todas as liberdades do estado de natureza, acrescidas de um poder imenso e desregrado pela impunidade, Isto equivaleria a pensar que os homens são tão estúpidos ao ponto de se preocuparem com os prejuízos que lhes possam ser causados pelas *doninhas* ou pelas *raposas*, procurando evitá-los; mas não só estão prontos para serem devorados por *leões*, como ainda procuram segurança entregando-se a eles”, *Segundo Tratado*, Cap.VII, §83, p.112-113.

<sup>100</sup> *Segundo Tratado*, Cap. XVI, §191, p.206.

<sup>101</sup> *Segundo Tratado*, Cap.VII, §90, p.109.

<sup>102</sup> *Segundo Tratado*, Cap. XI, §134, p.151.

<sup>103</sup> E o juiz do juiz é o povo, Cap. XIX, §240, p.249.

toda a humanidade<sup>104</sup>. É uma inversão fundamental da doutrina tradicional, o direito de propriedade não é uma concessão da sociedade, é um direito individual conquistado solitariamente e propulsionado pela necessidade básica da *fome*<sup>105</sup>, que aqui substitui a função operativa que o *medo* tinha em Hobbes. O direito é co-natural à sua pessoa, “os direitos do homem” estão incorporados na esfera pessoal própria do indivíduo que se encontra em estado de *igualdade natural*, princípio “que sabiamente adopta para alicerçar a obrigação de amor mútuo entre os homens, a partir do qual constrói os deveres que têm uns para com os outros, e ergue os seus grandes princípios de *justiça* e de *caridade*”<sup>106</sup>. Desse direito de propriedade deve seguir-se o reconhecimento de outros direitos também naturais, nomeadamente dispor em herança o seu património, e aqueles outros que resultam da sua liberdade infringível, como o de resistência<sup>107</sup>. A doutrina da propriedade gera um direito humano de conteúdo *positivo* e é o núcleo central da sua teoria de direitos e deveres. Fica aberto o caminho a teorias económicas diferenciadas como o liberalismo (a sociedade distinta e autónoma do poder soberano, também este parte do contrato) e o marxismo (a partir de conceitos como valor, dinheiro, trabalho/factor de produção), não sem antes ter consagração política suprema na *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen* (26 Agosto 1789, e adoptada como preâmbulo da Constituição de 1791) - artigo 17º: “La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé”. É igualmente reconhecida a influência que o seu pensamento exerceu nas Declarações de Virgínia e na de Independência dos Estados Unidos da América (4 de Julho de 1776), o que pode ser atestado na transcrição literal de muitas das ideias daquele que fica conhecido como o pai do Estado liberal, tal como pôde ser concebido no séc.XVIII<sup>108</sup>.

---

<sup>104</sup> *Segundo Tratado*, todo o Capítulo V em geral, “Da propriedade”.

<sup>105</sup> “A *razão* natural explica-nos que, a partir do seu nascimento, os homens possuem direito à sua preservação, e, conseqüentemente, à comida e à bebida, e a todas as coisas que a natureza lhes oferece para a sua subsistência”, *Segundo Tratado*, Cap.V, §25, p.55. Pierre MANENT desenvolve o móbil aqui implicado, em *Histoire intellectuelle du libéralisme*, op.cit, p.93 e seguintes. No mesmo sentido Leo STRAUSS: “O necessário para a preservação de si não consiste tanto, como Hobbes parece ter acreditado, em factos e armas, mas em víveres”, op.cit, p.201.

<sup>106</sup> *Segundo Tratado*, Cap.II, §5. Para James GRIFFIN, “Locke’s ground for natural rights is a natural law that asserts some form of equality of human beings (...) Locke’s ground for human rights - the principle of equal respect”, *On Human Rights*, Oxford University Press, 2008, USA, p.213-214, sendo a partir deste princípio que estabelece a sua “trinity: life, liberty, and property” (p.212).

<sup>107</sup> *Segundo Tratado*, Cap.XI, 138, p.157.

<sup>108</sup> François CHATELET, *Une histoire de la raison, entretiens avec Émile Noël*, éditions du Seuil, Paris, 1992, p.116.

A liberdade de consciência em Locke, tema do *Tratado sobre a Tolerância* e muito meditado ao longo de toda a sua vida, tem aqui um conteúdo especificamente religioso, reflectindo uma conjuntura histórica marcada por cismas e perseguições<sup>109</sup>conducente a uma vontade de emancipação da tutela que a religião impunha à organização das sociedades e das consciências. Nos seus termos, a soberania civil deve ser absoluta, por se fundamentar na vontade dos indivíduos deduzida de um estado de natureza anterior e estranho ao domínio da influência da Igreja, do qual sobretudo se quer libertar.

Esta é uma luta comum aos dois últimos autores considerados, à qual se vai juntar Rousseau, no acordo com a inevitabilidade do contrato social e na consideração da necessidade de separação do poder civil do religioso, como uma das causas do infortúnio político dos povos europeus: “bientôt on a vu ce prétendu royaume de l’autre monde devenir sous un chef visible le plus violent despotisme dans celui-ci. Cependant, comme il y a toujours eu un Prince et des lois civiles, il a résulté de cette double puissance un perpétuel conflit de juridiction qui a rendu toute bonne politique impossible dans les Etats chrétiens ; et l’on n’a jamais pu venir à bout de savoir auquel du maître ou du prêtre on était obligé d’obéir”<sup>110</sup>. E de forma a tornar ainda mais claro com quem dialoga: “De tous les auteurs chrétiens, le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l’aigle, et de tout ramener à l’unité politique, sans laquelle jamais État ni gouvernement ne sera bien constitué”<sup>111</sup>.

Rousseau distinguirá não apenas os campos político do religioso, mas igualmente o par sociedade civil/Estado, vendo nele uma filiação comum a uma realidade sobre a qual teoriza de forma inédita: a sociedade. A partir deste ambiente envolvente, irá nele descortinar as razões da desigualdade entre os homens, mergulhará na análise da alma humana, aí detectando uma nova distinção entre o natural *amour de soi* e o *amour-propre*<sup>112</sup>, este perversão do primeiro por motivos de rivalidade e de comparação com o outro no viver em sociedade. Ao mesmo tempo que cria este novo conceito operativo do

---

<sup>109</sup>Tolerância que o autor afinal não estende a todas as convicções: “os que negam a existência de uma divindade não devem de maneira nenhuma tolerar-se. A palavra, o contrato e o juramento de um ateu não podem constituir algo de estável e sagrado, pois são os vínculos da sociedade humana, a tal ponto que, suprimida a crença em Deus, tudo desmorona”, *Carta sobre a Tolerância*, trad. João da Silva Gama, ed. Prisa Innova, Madrid, 2008, p.608.

<sup>110</sup>[http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau\\_jj/contrat\\_social/Contrat\\_social.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/contrat_social/Contrat_social.pdf), Livro 4.8, p.111.

<sup>111</sup> Op.cit, p.112.

<sup>112</sup> Esta distinção ocorrerá é tratada com profundidade em *Émile*, a par da defesa da importância de uma educação adequada.

liberalismo, “a primeira crise da modernidade ocorreu no pensamento de Jean-Jacques Rousseau”<sup>113</sup>. Um retorno à virtude da antiguidade e aos seus valores é proposto, mas é sobretudo a descoberta da bondade original e da unidade do homem que subjazem no homem natural que torna imperiosa a saída desta nova caverna platónica. Conforme comenta Allan Bloom, “civil society becomes merely the combat zone for the pursuit of power - control over things and especially over men”<sup>114</sup>, tendo gerado a figura do *burguês*, que contrasta com o homem natural e com o cidadão. Agora do lado da modernidade, Rousseau pensa a soberania, ou seja, “o exercício da vontade geral” como una<sup>115</sup> e indivisível<sup>116</sup>, coroando o povo como sujeito político e do direito, e remetendo para a Idade Média a transcendente concepção pauliana de Deus como fonte única da legitimidade da autoridade<sup>117</sup>.

Do ponto de vista político, a sua influência foi incomensurável, dos dois lados do Atlântico se fizeram ouvir as suas proclamações lapidares a favor da liberdade como o inalienável direito do homem: “Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs”<sup>118</sup>. Do ponto de vista da teoria do direito, vai iniciar a reformulação do jusnaturalismo moderno, que de seguida Kant e Fichte irão prosseguir. Depois de brevemente termos considerados aspectos que se inscrevem nessa tradição, como é o caso da origem e da natureza puramente contratuais do poder legítimo (“Par le pacte social, nous avons donné l'existence et la vie au corps politique (...) car l'association civile est l'acte du monde le plus volontaire”<sup>119</sup>), Rousseau vai estabelecer um fundamento natural para a justiça, ainda com o aval do Criador (“ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source”), mas inova profundamente ao prescrever um segundo nível de recepção, já em sede do estado civil: “mais si nous savions la recevoir de si haut, nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois. Sans doute il est une justice universelle émanée

---

<sup>113</sup> Leo STRAUSS, op.cit, p.215.

<sup>114</sup> Allan BLOOM, *Giants and Dwarfs, Essays 1960-1990*, pub. Simon&Schuster, USA, 1990, p.180.

<sup>115</sup> *Du Contrat Social*, Cap.2.1.

<sup>116</sup> *Du Contrat Social*, Cap.2.2.

<sup>117</sup> “Sejam todos submissos às autoridades superiores porque não existe autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram instituídas por ele”, *Rom 13, 1-7*.

<sup>118</sup> <http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/logphil/oeuvres/rousseau/contrat/contrat4.htm>  
*Du Contrat Social*, Cap.4.9.

Como poderia não deixar de electrizar as consciências o fulgor da fórmula da abertura do Contrato Social “L'homme est né libre, et partout il est dans les fers” ?

<sup>119</sup> *Du Contrat Social*, Cap. 2.6 e 4.2.

de la raison seule ; mais cette justice, pour -être admise entre nous, doit être réciproque. À considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes ; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui. Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet”<sup>120</sup>. Não é este o lugar de desenvolver um pensamento tão complexo e por vezes paradoxal como o do genebrino, mas apenas aqui destacar que, o que aparece ainda com mais veemência no *Manuscrit de Genève* como “droit naturel raisonné”<sup>121</sup>, é o nível da juridicidade positiva de que o direito natural *tout court*, em estado de natureza aplicável ao homem do *amour de soi*, não dispõe, levando alguns autores a falar de dois tipos de direito natural<sup>122</sup>. O direito natural clássico carece do apoio do Estado para exercer a sua potência e, “refractado pela razão”<sup>123</sup>, vai pôr em evidência o princípio da autonomia que será enunciado de uma forma que, sem dúvida, anuncia o futuro Kant: “La liberté, c’est l’obéissance à la loi qu’on s’est prescrite”<sup>124</sup>.

A liberdade tem em Rousseau o qualificativo de a mais nobre das faculdades, sendo este dom que recebe da natureza na qualidade de homem o que o distingue dos restantes seres. Assim se conclui a investigação a que procede sobre a natureza do homem, em várias obras, designadamente no *Segundo Discurso*: a perfectibilidade é o que o caracteriza na sua qualidade de agente livre.

### 3. KANT: ANTROPOLOGIA, POLÍTICA E HISTÓRIA

O homem que Rousseau descobre, a autenticidade que lhe inscreve na génese de homem selvagem e que a razão eleva sem contudo conseguir evitar a degenerescência moral pela sua inserção em sociedade, é profundamente inspiradora de Kant<sup>125</sup> e desde logo matéria das suas elucubrações de professor (durante trinta anos) de antropologia: o homem é um “animal *capaz de razão (animal rationabile)* (que) pode fazer dele mesmo

---

<sup>120</sup> *Du Contrat Social*, Cap. 2.6.

<sup>121</sup> Traduzido na edição portuguesa de *O Contrato Social* por Manuel João Pires, ed. Círculo de Leitores, Lisboa, 2008, Cap.4, p.124 como “direito natural pensado”.

<sup>122</sup> *Rousseau et la Philosophie*, (ed) André Charrak et Jean Salem, ensaio de Luc VINCENTI, “Rousseau et l’amour de soi”, pub. de la Sorbonne, Paris, 2014, p.147.

<sup>123</sup> Simone GOYARD-FABRE: “De tendance spontanée qu’il était en état de nature, le droit naturel, en état civil, devient volonté réfléchie”, *Les embarras philosophiques du droit naturel*, op.cit, p.108-109. A mesma autora transcreve de Rousseau uma passagem de *Considérations sur le gouvernement de Pologne* que é, por todas, muito clara quanto à inscrição do seu pensamento no quadro jusnaturalista: “ La loi naturelle parle immédiatement à tous par la voix de la nature. Il n’y a pas de législation, point de Constitution qui puisse exempter de cette loi” (Pléiade, tome III, p1013).

<sup>124</sup> *Du Contrat Social*, 1.8: “l’obéissance à la loi qu’on s’est prescrite est liberté”.

<sup>125</sup> Algumas passagens onde esse reconhecimento é expresso: *AK* 20:44, *AK* 20:176, *AK* 20:58-59.



um *animal racional (animal rationale)*”, na medida em que tem o poder de se perfeccionar segundo os meios que ele próprio escolheu”<sup>126</sup>. “Este espaço de liberdade é o constitutivo da verdadeira natureza humana, que é afinal um nada<sup>127</sup>, uma capacidade de abstracção do dado natural, geográfico, grupal ou político, é construção de si, dentro de uma historicidade mas capaz de suspender as suas determinações concretas no âmbito de uma compreensão de uma *humanidade comum*. É, em suma, o próprio do homem a sua libertação da condição natural, antecipando este juízo de quase dois séculos a afirmação existencialista de que a existência precede a essência.

A partir da noção heurística da perfectibilidade Kant irá extrair decisivas consequências para o campo da Ética, do Direito, da Filosofia da História, integrando-a, em suma, no “sistema crítico” da sua filosofia, sob a pergunta integradora: *o que é o homem*<sup>128</sup>? E pelo facto de o homem ser o lugar de destinação de si, também nessa medida a antropologia filosófica se insere mais vastamente numa Moral<sup>129</sup>. Do ponto de vista da mera observação empírica, registre-se a posição clara do Professor ao afirmar a unidade do homem como um todo, matéria sobre a qual, aliás, havia grande debate à época:

“Todos os homens em toda a terra, por muito diferentes que sejam no seu aspecto, pertencem a um e mesmo género natural, visto que geram sem excepção filhos fecundos. A fim de justificar esta unidade do género natural, que equivale exactamente à unidade da força de reprodução universalmente válida para todos, uma só causa natural

---

<sup>126</sup> AK 7:321 e *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Michel Foucault, Vrin, Paris, 2011, p. 261, tradução minha. Ou em *Sobre a Pedagogia*: “O homem é a única criatura que tem de ser educada (...) Um animal é já tudo mediante o instinto (...) o homem, porém, tem precisão de uma razão própria (...) o homem só se pode tornar homem através da educação”, trad. João Tiago Proença, Edições 70, Lisboa, 2012, p.11-12.

<sup>127</sup> É uma intuição que já pertence a Rousseau e que Fichte afirma explicitamente em *Gesamtausgabe, Werkeband 3*, p.379, apud *L’oeuvre de Kant*, Alexei PHILONENKO, II, Vrin, Paris, 2007, p.50. Onde Kant se demarca radicalmente de Rousseau é na crença (comum ao optimismo iluminista) do progresso como factor de aperfeiçoamento moral do homem: “La destination ultime de l’espèce humaine est la plus grande perfection morale”, apud PHILONENKO, *Eine Vorlesung ueber Ethik*, P.Menzer Herausgeber, 1924, Berlin. Ver-se-á posteriormente que de alguma forma substitui ele próprio o carácter ético desse aperfeiçoamento pelo aumento dos produtos da legalidade, em *O Conflito das Faculdades*, trad. Artur Mourão, ed.70, Lisboa, 1993, p.109.

<sup>128</sup> *Carta a Carl Friedrich Staudlin*, 4.Maio 1793; AK:11, 429 e *Curso de Lógica*, (manual preparado e publicado em 1800 por Gottlob Benjamin Jasche, AK:9, 25).

Depois de formular na *Crítica da Razão Pura* (CRP, A805, B833, p.639) as célebres perguntas sobre as possibilidades da filosofia, a que se resumiria o interesse especulativo e o interesse prático da razão, ou seja: (1) *O que posso saber?* (2) *O que devo fazer?* (3) *O que me é permitido esperar?*, acrescentaria uma quarta: *O que é o homem?*, cujo sentido global nos aparece explicitado no manual do curso de Lógica: “No fundo, poderíamos contar tudo isto enquanto antropologia, pois as três primeiras perguntas reportam-se à última”.

<sup>129</sup> Repare-se que, já na introdução aos *Fundamentos de uma metafísica dos costumes*, p14., se fala no propósito de dar uma “parte empírica à Ética, enquanto a racional seria a Moral propriamente dita. E na *Metafísica dos Costumes* reitera que “uma metafísica dos costumes não pode fundar-se na antropologia, mas pode aplicar-se a ela” (p.24).

pode ser aduzida: a saber, o facto de todos eles pertencerem a um único tronco, de que são, ou podem pelo menos ter sido, originários, independentemente das suas diferenças”<sup>130</sup>.

Com efeito, a questão antropológica que domina o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, em torno da natureza do homem e da conflitualidade social, insere-se nos debates à época sobre as concepções da felicidade e a origem da moralidade e davam a matéria de facto à reflexão sobre o direito natural. Esse núcleo constitutivo dos temas dos estados de natureza e civil, do conflito e do pacto, estava muito presente na reflexão kantiana<sup>131</sup>, “Kant’s assertions about the empirical aspects of human nature give further evidence of his acceptance of the natural law problematic”<sup>132</sup>.

Kant vai trabalhar esse conflito que atravessa o homem entre cultura e fisicalidade em vários dos seus matizes, sintomaticamente partindo de conceitos provindos dessa tradição jusnaturalista mas utilizando-os numa reflexão sobre o devir histórico do homem. Assim, no escrito de 1784, *Ideia de uma história universal com um propósito universalista*, vem definir esse antagonismo como a *insocial sociabilidade* dos homens, “O meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições” (quarta proposição)<sup>133</sup>. Esta disposição reflecte por um lado uma tendência para integrar-se em sociedade, por outro uma propensão a isolar-se e a comportar-se de modo egoísta e conflituante - gerador da guerra. Do mesmo modo que Rousseau, a disposição *natural* é em si *mesma* considerada como boa, só a partir da sua

---

<sup>130</sup>Citado a partir de: Adriana VERÍSSIMO SERRÃO, “Uma única família. Género e raça na Antropologia de Kant”, in *Was ist der Mensch, Que é o homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010, p.153.

<sup>131</sup> Ao ponto de levar um destacado comentador actual a afirmar: “I argue that the modern law theorists provided Kant with what he took to be the determining problem for practical philosophy. He did not accept their solution; but he thought they were essentially right in seeing one issue - the issue of social conflict - as the first problem for which morality had to be suited”, J.B.SCHNEEWIND, “Kant and Natural Law Ethics”, pub. *Ethics* 104 (October 1993):53-74, University of Chicago.

<sup>132</sup> Ibidem.

<sup>133</sup> *Ideia*, in PP, p.24, sendo a expressão usada a partir de uma reflexão de Montaigne: “Il n’est rien si dissociable et sociable que l’homme: l’un par son vice, l’autre par sa nature”, *Essais*, Cap.I.38, p.116.

[http://www.ebooksgratuits.com/ebooksfrance/montaigne\\_michel\\_de-essais\\_livre\\_i.pdf](http://www.ebooksgratuits.com/ebooksfrance/montaigne_michel_de-essais_livre_i.pdf).



imersão na sociedade é que uma propensão para o mal se manifesta. O mal tem origem social, pelo mau uso da liberdade<sup>134</sup>.

Num maduro estudo sobre a religião (1793), Kant procede à descrição de como opera o mecanismo do “princípio mau”: “Não é pelos estímulos da primeira (natureza) que nele se agitam as *paixões*, que assim importa em rigor chamar, e que tão grandes devastações ocasionam na sua disposição originariamente boa. As suas necessidades são só pequenas e o seu estado de ânimo no cuidado delas é moderado e tranquilo. Ele só é pobre (ou por tal se tem) na medida em que receia que os outros homens assim o considerem e possam por isso desprezá-lo. A inveja, a ânsia de domínio, a avareza e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza, em si moderada, logo que se encontra *no meio dos homens*, e nem sequer é preciso pressupor que estes já estão mergulhados no mal e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fazerem maus uns aos outros”. A grande diferença para Rousseau<sup>135</sup>, é a de que não é o homem singular que se pode eximir a esta influência, é através de uma associação dos homens sob simples leis de virtude que entre si constituirão uma *comunidade ética*. Dito de outro modo, se incumbe a cada indivíduo em particular um esforço de perfeição moral como imperativo da razão, essa comunidade só é efectiva como “dever do género humano para consigo mesmo”<sup>136</sup>. Ou seja, o outro, a civilização, é também condição de possibilidade de vivência ética, desde que fundada em princípios morais *a priori*, já que as inclinações são naturais e sociais, logo sujeitas a corrupção<sup>137</sup>.

---

<sup>134</sup> ROUSSEAU, primeira frase de *Émile*: “Tout est bien, sortant des mains de l’Auteur des choses ; tout dégénère entre les mains de l’homme”, [http://fr.wikisource.org/wiki/Émile\\_ou\\_De\\_Éducation/édition\\_1782/Livre\\_I](http://fr.wikisource.org/wiki/Émile_ou_De_Éducation/édition_1782/Livre_I); KANT, *AK*: 8:115 e *Conjectures sur les débuts de l’histoire humaine*, trad. Stéphane Piobetta, ed. Flammarion, Paris, 2014, p.214: “A história da *natureza* começa com o Bem, porque ela é a *obra de Deus*; mas a história da *liberdade* começa com o Mal, pois ela é a *obra do homem*”. E na mesma página, Kant expressamente se refere ao facto de Rousseau ter “muito justamente” mostrado a “contradição inevitável entre a civilização e a natureza do género humano, enquanto espécie *física*”. De um ponto de vista teológico, pode dizer-se que não há nada aqui de fundamentalmente novo, embora o ponto de vista de Kant tenha surpreendido. O que fará toda a diferença será a recusa deste fatalismo pessimista pela demonstração crítica da capacidade e dever de agir segundo razões e fins auto-instituídos.

<sup>135</sup> Num dos passos deste ensaio em que se refere a Rousseau, dá-lhe razão ao distinguir progresso moral e cultural, defendendo a “liga de Estados” como condição de progresso do género humano: “Rousseau não estava enganado ao preferir o estado dos selvagens, se se deixar de lado o último estádio (a liga de Estados) que a nossa espécie tem ainda de subir. Estamos *cultivados* em alto grau pela arte e pela ciência. Somos *civilizados* até ao excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais. Mas falta ainda muito para nos considerarmos já *moralizados*”, sétima proposição, p.31-32.

<sup>136</sup> *A Religião nos Limites da Simples Razão*, trad. Artur Mourão, ed. 70, Lisboa, 2008, pp.99-100 e 103.

<sup>137</sup> Esta insocial sociabilidade é o verdadeiro mal radical, segundo Allen W. WOOD, “Kant and the Intelligibility of Evil”, in *Kant’s Anatomy of Evil*, ed. Sharon Anderson-Gold and Pablo Muchnik, ed. Cambridge University Press, USA, 2010, p.144 e segs.

Continuando a análise desta força contraditória que é a insocial sociabilidade na *Ideia*, Kant expõe-a enquanto alavanca que promove o desenvolvimento histórico, como se a natureza quisesse promover a discórdia em benefício da espécie no seu todo. Mas como promove todas as disposições, a mesma natureza vai forçar o género humano à “consecução de uma sociedade civil que administre o direito em geral” (quinta proposição) como seu maior desígnio, levando o homem a renunciar a uma liberdade selvagem e edificar uma “constituição legal”, como se executasse um plano oculto. O direito figura a última destinação do rumo da história, “após muitas revoluções transformadoras, virá por fim a realizar-se o que a Natureza apresenta como o propósito supremo: um Estado de *cidadania mundial* como o seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do género humano”<sup>138</sup>. Este “futuro grande corpo político”- “a liga de Estados”<sup>139</sup> - é a correspondência político-jurídica à visão do homem como um todo e uma condição para a paz, sem a qual permanecerá sem dúvida o género humano “no estado caótico das suas relações estatais”<sup>140</sup>.

Há neste texto, como em toda a obra de Kant, de resto, um pressuposto de *natureza relacional* na afirmação do constitutivo humano, que aqui se expande do relacionamento intra-Estado à perspectiva de inter-relacionamento entre Estados, numa dependência que anuncia a globalização: “a influência que cada perturbação de um Estado tem sobre todos os outros, no nosso mundo tão concatenado pelos negócios, é tão manifesto que eles, pressionados pelo seu próprio perigo, se oferecem, embora sem competência legal para árbitros, preparando-se assim de longe para um futuro grande corpo político”. A cooperação internacional é não apenas conjecturada mas vista como necessária para o desiderato da estabilidade global e impõe inclusivamente um modelo institucional “cosmopolita” como condição de viabilidade da paz. O filósofo não vê o homem como uma singularidade sem contexto, ele é sempre, simultaneamente, *privado*, *político* e “*homem do mundo* (ou cidadão do mundo)”<sup>141</sup>.

O texto em apreciação tem ainda o interesse de tecer considerações judiciosas sobre os deveres dos governantes perante os cidadãos: um dever geral de zelo pela manutenção da liberdade civil como necessária ao comércio, um respeito pela “busca do bem-estar na forma que bem lhe parecer”, pela “universal liberdade de religião”, sendo também proposta uma política educativa de ensino público, necessária à “*Ilustração*” e

---

<sup>138</sup> *Ideia*, oitava proposição, p.34-35.

<sup>139</sup> *Ideia*, p.31.

<sup>140</sup> *Ideia*, p.32.

<sup>141</sup> *TP*, in *A Paz*, op.cit, p.62.

um dever geral de promoção da “formação interior do modo de pensar dos seus cidadãos”<sup>142</sup>, com o fim de “elevar e dignificar os povos”<sup>143</sup>. O autor vai ainda mais longe ao propor inovadoramente uma participação política activa dos cidadãos na influência dos princípios da governação<sup>144</sup>.

No centro da sua teoria política relativa ao “estado civil”, há três princípios *a priori*, portanto necessários e universais, na sua inserção na *polis*: “1. A *liberdade* de cada membro da sociedade, como *homem*. 2. A *igualdade* deste com todos os outros, como *súbdito*. 3. A *independência* de cada membro de uma comunidade como *cidadão*”<sup>145</sup>. Estes princípios reflectem o acolhimento no âmbito político de princípios com dignidade constitucional que espelham o direito natural do homem.

Numa prova de unidade sistemática e da ênfase que atribuía ao papel do direito numa esfera global, atente-se a essa presença constante ao longo da *Antropologia Pragmática*: o parágrafo inicial da obra destaca a definição do homem como pessoa - à qual reporta o estatuto diferenciador de detentor de *dignidade* - e encerra com a receita prescrita para o cumprimento do fim natural dos “cidadãos da terra”: o progresso induzido pela “relação cosmopolita”. Ao fazer o balanço final sobre se a raça é boa ou má, reconhece - depois de considerações devastadoras sobre a maldade, loucura e estupidez da espécie retratadas ao longo da história - que há “uma disposição moral em nós, uma exigência inata da razão para se opor (às más inclinações)”, por meio de um esforço rodeado de obstáculos para se encaminhar num progresso contínuo do mal para o bem. Mas para chegar a esse resultado moral, conforme referido, “não é do livre acordo dos indivíduos que se deve esperar chegar a esse fim, mas somente da organização progressiva dos cidadãos da terra na e em direcção à espécie enquanto sistema cuja união é cosmopolita”<sup>146</sup>. Esta conclusão não deixa dúvidas sobre o papel determinante do direito, e da respectiva função moralizadora, com a consequente exigência da organização cosmopolita erigida a condição de plena emancipação da humanidade. Na mesma obra, a passagem para a constituição do domínio estatal é vista como um destino de pacificação necessária por parte da natureza, que os leva a uma “coligação (sob o efeito) da coacção recíproca das leis de que eles próprios são os

---

<sup>142</sup> Ibidem.

<sup>143</sup> Nona proposição, p.36.

<sup>144</sup> Oitava proposição, p.33.

<sup>145</sup> TP, op.cit, p.79.

<sup>146</sup> *Anthropologie du point de vue pragmatique*, op.cit, p.275, tradução minha.

autores(...): ela constitui uma sociedade cosmopolita (*cosmopolitismus*).<sup>147</sup>. A república é aqui tipificada como a forma de organização política mais perfeita, onde se combina o poder com a liberdade e a lei. Sintomaticamente o objectivo da paz só é possível pela extensão do campo do direito:

“Para que todas as guerras se tornassem desnecessárias, teria de surgir uma Federação de Povos (*Volkerbund*), onde todos os Povos, através dos seus deputados, constituíssem um universal Senado dos Povos (*allgemeinen Volker Senat*), o qual deveria decidir todos os conflitos dos Povos, e este seu juízo (*Urteil*) deveria ser executado mediante o poder dos Povos (*Macht der Volcker*), pois também os Povos estariam submetidos a um foro e a uma coacção civil (*denn stunden auch die Volcker unter einem foro und einen burgerlichen Zwange*). Este Senado dos Povos seria o mais esclarecido que alguma vez o mundo viu”<sup>148</sup>.

Estas condições jurídicas que vão fundamentar a estrutura política constituem o entorno necessário ao cabal florescimento moral do homem, actuado pelo princípio da liberdade: o direito conduz à paz (“la républicanisation des États pacifie les relations interétatiques”<sup>149</sup>), a paz é a resultante de uma superestrutura jurídica à qual a política se submete.

A ideia expressa na sentença anterior preenche o sentido pragmático que é dado à história dos homens pelo desenrolar *natural* das situações de facto, sem que aí a moral tenha desempenhado a função directora. Nesse quadro, a juridificação das relações impõe-se como consequência do próprio choque dos interesses egoístas dos Estados agora em estado de equilíbrio. A necessidade de salvaguardar uma coexistência pacífica vai induzir a securização jurídica. De facto, Kant explica um processo que, na sua origem, não se desencadeia em obediência a uma determinação moral e a um afã

---

<sup>147</sup> Op.cit, p.273.

<sup>148</sup> Conforme recente publicação dos *Cursos de Antropologia*, a partir das versões recolhidas e dadas ao prelo por alunos seus, apud Leonel RIBEIRO DOS SANTOS, “A Paz como problema filosófico e a ideia kantiana de Federalismo”, in *Regresso a Kant*, p.450.

<sup>149</sup> Neste sentido dialéctico, e citação: Alan Renaut, op. cit., p.491. Se este autor defende uma interpretação minimalista da fixação última do pensamento kantiano sobre a ideia federalista, e se entende que também literalmente o direito cosmopolita visa, antes de tudo, a hospitalidade e a protecção do comércio, concede que “dans sa réflexion sur la paix perpétuelle, Habermas estime à cet égard que la première représentation, plus exigeante, que s’était forgée Kant de l’idéal cosmopolitique, pourrait, compte tenu des déplacements survenus dans l’état du monde, être redébatue et réimplantée dans la discussion contemporaine. Je ne suis pas loin de partager cette conviction, dont la prise au sérieux signifierait que puisse réellement s’envisager l’ouverture d’un âge postnational de la politique, où les États-nations consentiraient à repenser l’alliance des peuples en acceptant à de réelles limitations de souveraineté” (p.489).

normativo. Do mesmo modo que a moralidade “(não é causa da boa constituição do Estado, antes pelo contrário, desta última é que se deve esperar, acima de tudo, a boa formação moral de um povo): por conseguinte, o mecanismo da natureza através das inclinações egoístas que se opõem entre si de modo natural também externamente, pode ser utilizado pela razão como um meio de criar espaço para o seu próprio fim, a regulação jurídica, e assim também, tanto quanto depende do próprio Estado, de fomentar e garantir a paz interna e externa”<sup>150</sup>.

Ou seja, o direito vai intervir *a posteriori* para consolidar e regular uma situação *de facto*, não por ter sido ele, por si, o fator do resultado. Este argumento é igualmente utilizado para explicar que, para a instituição da constituição republicana, não é requerido como destinatário um povo de *anjos*, como alguns objectam, já que “os homens com as suas tendências egoístas, não estão capacitados para uma constituição de tão sublime forma” (em vulgata reaccionária: “não estão preparados para a democracia”). É precisamente para acorrer a esse problema que “vem então a natureza em ajuda da vontade geral, fundada na razão, respeitada mas impotente na prática, e vem precisamente através dessas tendências egoístas, de modo que dependa só de uma boa organização do Estado (...) a orientação das suas forças, de modo que umas detenham as outras nos seus efeitos destruidores ou os eliminem: o resultado para a razão é como se essas tendências não existissem e / assim o homem está obrigado a ser um bom cidadão, embora não esteja obrigado a ser moralmente um homem bom”.<sup>151</sup> E é neste passo, em conclusão do raciocínio, que cunha a célebre sentença: “O problema do estabelecimento do Estado, por mais áspero que soe, tem solução, inclusive para um povo de demónios (contanto que tenham entendimento), (...)pois não se trata do aperfeiçoamento moral do homem, mas apenas do mecanismo da natureza”. A natureza, na sua dinâmica própria, impõe ao homem a conciliação do seu arbítrio com o dos demais, como que preparando o resultado - a “regulação jurídica”, que garantirá paz - que a razão procura, deste modo facilitando-lhe a tarefa que ela deverá concluir: “Isto significa, pois, que a natureza *quer* a todo o custo que o direito conserve, em último

---

<sup>150</sup> *A Paz*, p.159.

<sup>151</sup> *A Paz* p.158. Bem ciente do “princípio mau” (*das böses Prinzip*) que reside no homem (p.145), também na obra *A Religião nos limites da simples razão* vem admitir que “numa comunidade política já existente, todos os cidadãos políticos como tais se encontram, no entanto, no *estado de natureza ético* e estão autorizados a nele permanecer; com efeito, seria uma contradição (*in adiecto*) que a comunidade política tivesse de forçar os seus cidadãos a entrar numa comunidade ética, pois esta última já no seu conceito traz consigo a liberdade quanto a toda a coacção” - tradução Artur Mourão, Edições 70, Lisboa, 2008, p.101.

lugar, a supremacia. O que não se faz aqui e agora por negligência far-se-á finalmente por si mesmo, embora com muito incômodo”. Este incômodo materializa-se sobretudo pela ocorrência dessas “artes infernais”<sup>152</sup>.

Do ponto de vista sistemático, se a *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* “tem em certo sentido um fio condutor *a priori*”<sup>153</sup>, sem prejuízo do dado empírico em que labora, em *Para a Paz Perpétua (Zum ewigen Frieden)*, de 1795, desenvolve este curso a partir de um ponto de vista normativo: a paz é o corolário de um desenvolvimento orgânico do sistema de direito público que consolida, no seu término, o processo iniciado pela astúcia da natureza. Com efeito já é enunciado no opúsculo de 1784, como vimos, que “O maior problema do género humano, a cuja solução a Natureza o força, é a consecução de uma sociedade civil que administre o direito em geral”<sup>154</sup>. Finalmente uma confluência de forças, a partir de uma situação de facto, levará ao estabelecimento do reino do direito como a versão concretizável do ideal do Reino dos Fins. Temos aqui sob observação não o homem individual, auto-legislador, mas a espécie, “os homens no seu conjunto”, que a Natureza sabiamente conduz à realização dos seus fins, como se seguisse um plano secreto, “um fio condutor da natureza secretamente ligado à sabedoria”<sup>155</sup>.

Se a realização dos fins do homem consiste no pleno desenvolvimento das suas disposições naturais, do “equipamento” com que a Natureza o dotou e que incluem “razão e a liberdade da vontade que nela se funda”<sup>156</sup>, a astúcia da natureza serve-se primeiramente da “insocial sociabilidade” que caracteriza o seu comportamento. Este antagonismo intrínseco na espécie será levado ao ponto de ser da sua conveniência resgatar, do estado de animalidade e de liberdade irrestrita, uma ordem jurídico-política. Essa é portanto a segunda etapa do cumprimento do desígnio, a do estabelecimento do direito e desenvolvimento das disposições morais do homem.

---

<sup>152</sup> “A guerra é certamente apenas o meio necessário e lamentável no estado da natureza (em que não existe nenhum tribunal que possa julgar, com a força do direito), para afirmar pela força o seu direito” (*A Paz*, p.134). Em muitos outros passos esta intervenção instrumental da Natureza é sublinhada: “a previsão da natureza”, que levou a que os homens “viverem em paz entre si (...)provavelmente não foi outra coisa senão a *guerra*” (155), a qual “não precisa de um motivo particular, pois parece estar enxertada na natureza humana e parece mesmo impor-se como algo de nobre” (157), “a facilidade para fazer a guerra, unida à tendência dos detentores do poder que parece ser congénita à natureza humana” (133).

<sup>153</sup> *Ideia*, p.37.

<sup>154</sup> Quinta proposição, op.c, *A Ideia...*, in *A Paz*, p.26.

<sup>155</sup> *A Ideia...* pp.22 e 30-31

<sup>156</sup> Op.cit, p.23

Este fio condutor, no entanto, não deve ser confundido com qualquer verdade objectiva, ou com uma realização do *espírito* à maneira hegeliana, ou como manifestação objectiva de uma Providência superior, o que colocaria um pressuposto teológico que o sistema crítico não comporta. Se podemos “considerar a história no seu conjunto como a execução de um plano oculto da Natureza, a fim de levar a cabo uma constituição estatal interiormente perfeita”<sup>157</sup>, estamos perante um princípio regulador e não constitutivo<sup>158</sup>, uma exigência da razão pura. Deste modo, a “insocial sociabilidade” constitui-se como o natural motor de progresso da espécie humana em sociedade. A cultura que resulta desse processo não se confunde com eticidade, antes com uma conformidade exterior a um conjunto de regras sociais<sup>159</sup>. E é ao formatar, em expressão positiva, a sociedade civil, que o direito se gera como conciliador dos vários arbítrios em confronto e executor de uma necessidade prática. Na verdade, decorrendo da argumentação expendida ao longo da *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, parece legítima a afirmação de que “o Direito é o lugar de mediação entre Natureza e Liberdade”<sup>160</sup>, visto ser simultaneamente resultado final de um plano da Natureza e expressão da Liberdade, como legislação pura prática. Razão pela qual daquele ponto de vista, a história é fenomenalização da liberdade, funcionando a Natureza como causa eficiente e palco das manifestações; a história é igualmente a narrativa dos seus efeitos<sup>161</sup>.

#### 4. O CONTRIBUTO ESTÉTICO PARA A COMPREENSÃO DO DIREITO

A *Crítica da faculdade do juízo*<sup>162</sup> virá articular entre si as duas primeiras *Críticas*, dando coerência a todo o sistema da razão - até aqui objecto de uma filosofia teórica e de uma outra filosofia prática - em torno do elemento unificador que é o juízo de

---

<sup>157</sup> *A Ideia...*, oitava proposição, p.32.

<sup>158</sup> *Crítica da Faculdade do Juízo* (CFJ), §67.

<sup>159</sup> Embora possa em si mesma constituir *factor* de moralização, CFJ, §83.

<sup>160</sup> Pedro M.S.ALVES, “Moral e Política em Kant” (*Studia Kantiana*), pp. 136 e137.

<sup>161</sup> É o propósito logo enunciado nos dois primeiros parágrafos da *Ideia*: “Seja qual for o conceito que, também com um desígnio metafísico, se possa ter da *liberdade da vontade*, as suas *manifestações*, as acções humanas, são determinadas, bem como todos os outros eventos naturais, segundo as leis gerais da natureza. A história, que se ocupa da narração dessas manifestações, permite-nos no entanto esperar, por mais profundamente ocultas que se encontrem / as suas causas, que, se ela considerar *no seu conjunto* o jogo da liberdade da vontade humana, poderá nele descobrir um curso regular; e que assim o que, nos sujeitos singulares, se apresenta confuso e desordenado aos nossos olhos, se poderá no entanto conhecer, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento contínuo, embora lento, da suas disposições originárias”. (p.19)

<sup>162</sup> *Crítica da Faculdade do Juízo* (CFJ), trad. António Marques e Valério Rohden, INCM, Lisboa, 2002.



gosto<sup>163</sup>. A faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal, operando como mediação entre os conceitos de Natureza e de liberdade<sup>164</sup>. O §83 da *CFJ* vai retomar o tema do desígnio da natureza, em jogo com a propensão para o conflito inscrita no género humano, o que o conduz à inserção numa sociedade civil, e, nesse progresso contínuo, à criação de uma cultura<sup>165</sup>. Processo esse de onde emerge o direito como garante da liberdade e que o cosmopolitismo consuma como desígnio final.

Este argumento tem um desenvolvimento decisivo no § seguinte, ao remeter a compreensão desse plano da Natureza para um *fim terminal*, por virtude do qual as próprias coisas sensíveis existem e em função de uma causalidade incondicionada. Kant retoma aqui a pergunta leibniziana pelo fundamento, “para que existem coisas no mundo?”, e dela conclui que essas coisas - a Natureza - não se basta a si própria para causar e conduzir esse fim terminal de uma causa inteligente. A partir do homem, na sua condição *numenal*, a própria Natureza se deixa pensar agora do ponto de vista da liberdade, faculdade supra-sensível e princípio transcendental; o homem contém nele o fim mais elevado enquanto “fim terminal da criação”.

Nesta articulação entre os §83 e 84 há uma aparente inversão de estratégia, em que a Natureza surge como operando uma finalidade instrumental, ao fazer aparecer uma finalidade terminal que lhe é externa e independente. O homem mostra-se capaz de dominar as suas inclinações naturais e de se propor fins que escapam ao puro mecanismo determinista natural, fins *livres*.

Em consequência, o direito que até aqui aparecia como o resultado de um processo *natural* - “effet de sa (Natureza) ruse à l’égard des volontés particulières (à savoir les progrès de la légalité), semble en fait elle-même être l’object d’une *ruse de la liberté* (ou d’une Providence pensée comme souveraine Liberté)<sup>166</sup> - deixa-se igualmente subsumir sob as categorias da liberdade, ou, dito de outro modo, é pensável como se tivesse sido efeito da liberdade.

Ao mesmo tempo, aquilo que até aqui aparecia como “desígnio da Natureza” não é mais do que o produto de um juízo reflexivo, que por sua vez se articula com o

---

<sup>163</sup> A faculdade do juízo, sistematizada doutrinariamente, é “o meio de ligação das duas partes da *Filosofia num todo*”, Introdução, III, p. 58.

<sup>164</sup> *CFJ*, pp.60 e 82.

<sup>165</sup> “A produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte na sua liberdade) é a *cultura*”, *CFJ*, p.361.

<sup>166</sup> Alain RENAUT, op. cit, p.402.



novo juízo reflexivo acerca da astúcia da liberdade, onde o direito aparece agora não como o efeito, mas como o seu (da liberdade) meio para a promoção da moralidade no homem.

E se, no §2 da *CFJ*, é dito que entre Natureza e liberdade não há relação interactiva, “não é possível lançar uma ponte de um domínio para o outro”<sup>167</sup>, no entanto o direito vai aparecer como que se tratasse “d’un accord au fond *contingent*”<sup>168</sup>; nestes termos, considerado agora como instrumento de moralidade<sup>169</sup>, é pensado na conclusão de um juízo reflexivo inverso àquele que via na natureza uma actuação *como se* dominada por um propósito teleológico, que afinal não era terminal.

E é do direito, como lugar de mediação, que há a esperar a “educação moral do povo”, ideia já formulada em a Paz Perpétua e que vai ser repetida no escrito de 1798 *O Conflito das Faculdades (Der Streit der Fakultäten)*, formulada nos seguintes termos: “QUESTÃO RENOVADA: ESTARÁ O GÉNERO HUMANO EM CONSTANTE PROGRESSO PARA O MELHOR?”. A resposta tem um sentido positivo. Depois de fazer o elogio da “revolução de um povo espiritual, que vemos ter lugar nos nossos dias” - com a consciência de um impacto globalizado *avant la lettre* -, todo o crédito ao “progresso para o melhor” é confiado a “Não a uma quantidade sempre crescente da moralidade na disposição de ânimo, mas a um aumento dos produtos da legalidade, em acções conformes ao dever, sejam quais forem os motivos que as ocasionem”<sup>170</sup>.

Sintetizando, de forma pragmática não se espere uma ampliação do fundamento moral no género humano, mas, coadunando-se com “o direito natural, tal como ele se oferece aos nossos olhos, como modelo da ideia na razão”<sup>171</sup>, antes avanços significativos na relação externa recíproca dos povos até à sociedade cosmopolita<sup>172</sup>, o desígnio último da natureza.

---

<sup>167</sup> *CFJ*, p.81. Também na Introdução, II: “A razão e o entendimento possuem por isso duas legislações diferentes num e mesmo território da experiência, sem que seja permitido a uma interferir na outra (...) de tal modo que nenhuma passagem é possível”, p.56-57

<sup>168</sup> Alain RENAUT, op.cit., p.400

<sup>169</sup>Recordando a fórmula de *A Paz Perpétua*, em que não é à moralidade que se deve pedir a boa constituição do Estado, é antes desta última que se há-de esperar a educação moral de um povo.

<sup>170</sup> *O Conflito das Faculdades*, p.109.

<sup>171</sup> *A Paz*, p.166.

<sup>172</sup> *Ibidem*.

## 5. KANT E O DIREITO NATURAL

Na destinação do homem como comunidade historial, o Direito aparece como o centro do sistema. Desde o momento em que ele se impõe como uma necessidade e efeito da astúcia da Providência, na passagem da “sociedade natural” para a “sociedade civil”, até à sua configuração final de comunidade jurídica ligando entre si toda a espécie humana, a instalação do Direito é *finalidade* do progresso e seu ambiente moral.

Se parece evidente que para Kant não existe verdadeiro Direito antes do Estado, será que esta assunção faz dele um positivista, como muitos têm defendido?

Na *Metafísica dos Costumes* (1797), de que a *Rechtslehre* constitui a parte I, Kant inicia uma abordagem, enquanto doutrina sistemática, com a divisão entre direito natural, que assenta em puros princípios *a priori*, e direito positivo, o qual dimana da vontade de um legislador<sup>173</sup>. Nesta classificação, o critério diferenciador é o da presença do Estado, enquanto produtor de actos normativos com força externa, marcando uma clivagem entre “sociedade natural”, a que corresponde o direito privado (*Privatrecht*), e “sociedade civil”, já esfera do direito público. Esta elaboração subentende, como vimos, a pré-existência de um *contrato originário* (*contractus originarius* ou *pactum sociale*), enquanto coligação de todas as vontades, que formam uma comunidade e se dotam de uma constituição civil - “ideia (do contrato originário) sem a qual é impossível pensar direito algum sobre um povo”<sup>174</sup>-, lugar onde (se) opera “uma transposição, para o terreno da Política, do princípio moral da autonomia da vontade”<sup>175</sup>. Este acção da vontade racional expressa-se em autonomia legisladora, marcando a diferença entre sociedade natural e sociedade civil (Estado), um acto de liberdade originário e seu desenvolvimento, sob a égide da razão prática. Não há descontinuidade, antes precedência ontológica do direito natural perante o positivo.

Esta passagem é realçada desta forma por Alan Renaut: “De ce point de vue, la *Doctrine du Droit* marque un virage véritablement capital dans l’histoire de la réflexion juridique-politique, puisqu’elle opère la synthèse, inédite, d’une problématique morale et d’une problématique jusnaturaliste. Plus précisément: elle situe le droit par rapport à la morale (pure) comme en étant l’incarnation et, ce faisant, prenant en compte l’empiricité, elle conduit à distinguer de façon purement philosophique la société et

---

<sup>173</sup> *A Metafísica dos Costumes* (MC), trad. José Lamago, FCG, Lisboa, 2005, p.41 e 55.

<sup>174</sup> *A Paz*, p.131.

<sup>175</sup> Pedro M.S. ALVES, “Moral e Política em Kant”, in *Studia Kantiana*, p.135.

l'État"<sup>176</sup>. O mesmo autor chama a atenção para uma subtileza frequentemente ignorada ao nível da própria tradução das obras originais, e que permite distinguir não dois mas três níveis de direito:

“ 1. Tout d'abord ce qu'il appelle *das naturliche Recht*, si l'on veut, le droit de l'homme naturel, le droit de l'homme à l'état de nature, soit (puisque'il s'agit d'une fiction produite par abstraction de l'État) ce que serait le droit privé indépendamment de son inscription dans un système de droit publique;

2. ensuite, ce qui est désigné comme *Naturrecht*, le droit naturel proprement dit, niveau métapositif du droit qui transcende le droit établi et, constituant un *Sollen*, permet de le juger;

3. enfin, le droit publique, droit civil ou droit politique (*das offentliche Recht*), qui désigne le droit existant dans l'État.”<sup>177</sup>.

O direito natural é aqui o puro conceito de direito que, como norma racional - como “direito justo”, um *a priori* puro da razão<sup>178</sup>- transcende quer o direito do homem natural, quer o direito civil, (que assim ficariam sob a dependência de um direito externo e superior ao direito instituído). O direito natural encontraria a sua garantia e a sua implementação no direito público, “puisque c'est l'instance du droit naturel (=du droit qui revient à tout l'homme en tant qu'homme) qui régit l'articulation du droit privé et du droit public”, “en faisant du droit public la verité du droit privé (comme la Déclaration de 1789 fait des droits du citoyen la verité des droits de l'homme)”<sup>179</sup>. Direito natural e direito estatutário articulam-se deste modo como peças de um díptico, em que a primeira representa o ideal e a segunda o real, mas em que esse segundo quadro deve conter o primeiro sob pena de desvirtuamento da ideia de justiça, já que “O Direito natural (...) não pode ser posto em causa pelas leis estatutárias desta última (Constituição civil)”<sup>180</sup>.

Kant é assertivo quando impõe a tarefa ao jurisconsulto de “retirar desta última (doutrina do Direito natural) os princípios imutáveis para toda a legislação

---

<sup>176</sup> Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, ed.Flammarion, Paris, 1997, p.320.

<sup>177</sup> *Kant aujourd'hui*, p.324.

<sup>178</sup> Henry d'Aviau DE TERNAY, *Um Imperativo de Comunicação, uma releitura da filosofia do direito de Kant a partir da “terceira Crítica”*, trad. Filipe Duarte, Edições Piaget, Lisboa, 2014, p.136.

<sup>179</sup> Alain RENAUT, *Kant aujourd'hui*, p.325.

<sup>180</sup> MC, §9, p.86. Registe-se a posição de Katrin FLIKSCHUH: “Kant is not a positivist about rights: there are morally valid pre-civil claims to Right and the obligation to enter into the civil condition is grounded in the acknowledgment that these claims can be vindicated only in that condition”, “Reason, Right and Revolution: Kant and Locke”, Willey Periodicals, Inc. *Philosophy&Public Affairs* 36, nº4, 383.

positiva”<sup>181</sup> ou quando estabelece expressamente que, “pode, pois, pensar-se uma legislação exterior que contenha somente leis positivas; mas então deveria ser precedida por uma lei natural que fundamentasse a autoridade do legislador (quer dizer a faculdade de obrigar outros apenas pelo seu arbítrio)”<sup>182</sup>.

O direito natural deixa-se ver como “modelo na ideia da razão”<sup>183</sup> precedendo o direito positivo, mesmo se o direito natural precisa deste último para se efectivar, em termos de validade jurídica pública. Para produzir um “estado jurídico” é necessário “um conjunto de leis universalmente promulgadas” - é o seu conceito de Direito público<sup>184</sup>, na medida em que só é possível ter algo exterior reconhecido como seu, ser detentor de um direito sobre esse algo, na condição de estar sob um poder legislativo público. *A contrario*, no estado de natureza não são possíveis senão direitos provisórios, pois não está estabelecida ainda “uma vontade colectivo-universal (comum) e poderosa”<sup>185</sup>. Esta é a razão pela qual sem esta condição prévia não existe direito de propriedade, ao contrário do que Locke defende. Com efeito, embora sustente que existe uma “comunidade originária da terra”, Kant distingue uma mera posse física (detenção) de uma posse não-empírica, a qual, sendo já uma posse jurídica, enquanto não se encontrar num estado efectivo (sob as leis da sociedade civil), não é ainda uma posse peremptória<sup>186</sup>, ou seja um direito de propriedade pleno. É neste ponto que estabelece um dever geral de direito, regulador das liberdades coexistentes, formulado do seguinte modo: “A possibilidade de uma tal posse e, com isso, a possibilidade da dedução do conceito de uma posse não empírica baseia-se no postulado da razão prática: “é dever jurídico actuar face aos demais de tal modo que o exterior (útil) possa ser igualmente seu para qualquer outro”<sup>187</sup>. O Direito assenta no conceito de liberdade e sobre ele assentam os princípios teóricos do domínio do inteligível<sup>188</sup>, em que a apreciação do *justo* é o critério da “mera razão” como “único fundamento de uma legislação positiva. Uma doutrina de Direito meramente empírica é (tal como a cabeça de madeira da fábula de Fedro) uma cabeça que pode ser bela, mas que, lamentavelmente, não tem cérebro”<sup>189</sup>. Um puro conceito de

---

<sup>181</sup> MC Introdução à Doutrina do Direito, p.41.

<sup>182</sup> MC Introdução à Metafísica dos Costumes, p35.

<sup>183</sup> *A Paz*, p.166.

<sup>184</sup> MC, *A Doutrina do Direito*, §43, p.175.

<sup>185</sup> MC, §8, p.85.

<sup>186</sup> *Ibidem* e §15.

<sup>187</sup> MC §6, p.80.

<sup>188</sup> *Ibidem*.

<sup>189</sup> MC Introdução à Doutrina do Direito, p.42.

direito formulado como um *a priori* da razão, um universal metajurídico que se corporiza na noção de justo, tal é a instância do direito natural, ou seja, do direito que pertence a cada homem em virtude da comum humanidade<sup>190</sup>.

Em última análise, a questão do ponto de vista filosófico, é a de saber se o que as leis prescrevem é *justo*, e, como é dito por Michel Coudarcher,

“Il s’agit donc, pour le juste comme pour le vrai, de trouver un critère universel. C’est ainsi que Kant interprète la notion classique de “droit naturel” et prétend lui donner un contenu comme connaissance systématique des principes immuables de toute législation positive”<sup>191</sup>. Essa é a normatividade que, independentemente dos vínculos particulares e culturais, irmana os homens numa comum universalidade. O direito constitui uma comunidade e estende o seu domínio a toda a superfície da terra assim juridificada. Pelo postulado da razão prática, a *communio fundi originaria* perde a inocência selvagem de uma natureza sem dono (*Herrenlos*), a razão impõe a entrada da comunidade humana num estado de justiça distributiva, nos termos da obrigação que é “o postulado do Direito público”<sup>192</sup>.

Face aos seus antecessores jusnaturalistas, para a constituição do direito prescinde totalmente de todo o dado empírico, antropológico e histórico de qualquer natureza, seja ela a do homem ou do universo; é a própria razão a ditar os seus princípios incondicionados. Sem prejuízo do antecedente, a convicção de que existem princípios objectivos, universais e eternos de justiça acessíveis ao entendimento do homem, é comum a todas as formas de direito natural.<sup>193</sup>

Ernst Bloch, num estudo já hoje clássico, considera a posição de Kant (e Fichte) como a de um “direito natural sem Natureza”, embora admita que “the best postulates of the classical theories of natural law are preserved here”<sup>194</sup>. A grande diferença: passou do nível transcendente ao transcendental, o fundamento do direito não é mais um objecto exterior ao modo de o conhecer por parte do sujeito onde reside<sup>195</sup>.

---

<sup>190</sup> “A ideia do direito encontra-se na disposição moral do homem e exerce um poder interior sobre todos os homens”, KANT, *Reflexionen um Rechtsphilosophie*, nº8077, rascunho do *Conflito das Faculdades*, segundo Simone GOYARD-FABRE, *La philosophie du droit de Kant*, op.cit. p.34.

<sup>191</sup> Michel COUDARCHER, *Kant pas à pas*, Éllipses éditions, Paris, 2008, p.228 .

<sup>192</sup> MC §42, p.170.

<sup>193</sup> Neste mesmo sentido, Wolfgang KERSTING, “Politics, freedom, and order: Kant’s political Philosophy”, in *The Cambridge Companion to Kant*, ed.Paul Geyer, Cambridge University Press, USA, 2006, p.344.

<sup>194</sup> Ernst BLOCH, *Natural Law and Human Dignity*, translated by Dennis J.Schmidt, the MIT Press, USA, 1996, p.p.66 e 71.

<sup>195</sup> CRP, B25.

## 6. ÉTICA E DIREITO: MODOS DE OBRIGAÇÃO

O primeiro parágrafo da *Metafísica dos Costumes* começa por definir o homem no ponto onde também Espinosa o situa, como ser para a vida motivado pelo desejo.

A partir desta faculdade de desejar chega ao arbítrio, a consciência de que uma acção pode ser capaz de produzir um objecto, e daqui define a vontade como o fundamento de determinação do arbítrio para a acção, sendo este último definido como livre, se, e apenas se, puder ser formado na razão. E esta é já a própria razão prática.

Se a liberdade do arbítrio se afirmar na independência dos impulsos sensíveis, encontramos a definição *negativa* da liberdade; o conceito *positivo* é “a faculdade da razão pura de ser por si mesma prática”<sup>196</sup>, pela submissão das máximas de cada acção à jurisdição de um todo, pela sua conversão em leis universais. “Estas leis da liberdade chamam-se morais, em contraposição às leis da natureza. Na medida em que estas leis morais se referem a acções meramente externas e à sua normatividade, denominam-se jurídicas; mas se exigem, além disso, que elas próprias (as leis) constituam o fundamento determinante das acções são leis éticas e então diz-se que a conformidade com as leis jurídicas é a *legalidade* da acção e a conformidade com as leis éticas, *moralidade*”<sup>197</sup>.

A liberdade como autonomia da vontade é o princípio fundador da moral, e é a partir desta autonomia que extrai, como princípio formal da obrigação - a fórmula do dever, ou seja, o imperativo categórico. A liberdade definida como o único direito inato é, a partir da cadeia inicial, direito moral e fundamento do direito, as leis jurídicas são leis da liberdade<sup>198</sup>.

A *moral*, em sentido lato, é o conceito supremo kantiano que abrange tanto as obrigações externas - o *direito*, com o poder coercivo que emana do Estado - como as obrigações internas, as quais fazem simultaneamente do cumprimento da sua obrigação em si mesmo também um móbil para a acção, conhecem-se sob a designação de *ética*. Por isso Kant vai considerar comuns à metafísica dos costumes os conceitos preliminares que se aplicam a todas as leis práticas incondicionadas, i.e. morais. Há portanto uma estrutura comum de normatividade, esta é sinónimo de moralidade, e

---

<sup>196</sup> *A Metafísica dos Costumes* pp. 15 e 18-19.

<sup>197</sup> *A Metafísica dos Costumes* p.19.

<sup>198</sup> *MC*, p.19.

condição prévia à acção, ou seja, é anterior à distinção entre ética e direito. O *dever* é a acção a que alguém está vinculado<sup>199</sup>, e enquanto matéria de obrigação pode vincular-nos de diferentes modos. Em consequência, “Disto infere-se que todos os deveres, simplesmente porque são deveres, pertencem à Ética, o que, todavia, não quer dizer que a legislação de que procedem esteja por isso contida na Ética; em muitos casos encontra-se fora dela (...) no *Jus*”<sup>200</sup>. Há simplesmente uma diferença de objecto das normas: a conformidade externa da *acção* com a lei, sem atender necessariamente ao seu móbil, ou uma necessária adesão subjectiva à *máxima* da acção<sup>201</sup>, distinção que tem como produto final duas legislações: a *legalidade* que respeita à “simples concordância de uma acção com a lei” e a *moralidade (eticidade)* em que a própria ideia do dever é o móbil da acção<sup>202</sup>. Em termos de comparação de valor, não há entre si hierarquia, na medida em que “todos os deveres, simplesmente porque são deveres, pertencem à Ética”<sup>203</sup>, tendo portanto uma estrutura normativa comum.

Ao harmonizar as relações entre os arbítrios, tornando-os co-possíveis segundo uma lei universal da liberdade, Kant delimita o conteúdo do direito: “O Direito é, pois, o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade”.<sup>204</sup>

Este conceito universal do direito, no seu sentido objectivo, articula-se com o princípio geral do direito, este prescrevendo a acção possível que caiba no conteúdo do conceito e prefigurando já o correspondente direito subjectivo enquanto faculdade (moral) de obrigar os outros<sup>205</sup>: “Uma acção é conforme ao Direito quando permite ou quando a sua máxima permite fazer coexistir a liberdade do arbítrio de cada um com a

---

<sup>199</sup> MC, p.32.

<sup>200</sup> MC, p.28. O curso do semestre de inverno de 1793/94 sobre a Metafísica dos Costumes, que ficou conhecido sob o nome de *Vigilanti*, confirma a liberdade como o novo fundamento de ambas as disciplinas:

“Uma vez que (...) toda a obrigação assenta sobre a própria liberdade e que nisso tem fundamento, na medida em que a liberdade é considerada sob a condição em que ela *pode ser lei universal*, o senhor Kant designa todas as leis morais (isto é, aquelas que fixam a condição sob a qual algo deve acontecer) por *leges libertatis*, leis da liberdade, e abarca sob isto as mencionadas *leges justi et honesti (ethicae)*, todavia tomando em consideração que elas dão à acção uma condição restritiva: a da aptidão para se tornarem numa lei universal, e fundamenta sobre isso a diferença entre *ius* e *ethica* ou entre Doutrina do Direito e Doutrina da Virtude”, AK VI 226, citado a partir de “Direito e Ética na filosofia prática de Kant”, de Manfred BAUM, in *Kant, posteridade e actualidade*, CFUL, Lisboa, 2006, p.66.

<sup>201</sup> MC, p.29.

<sup>202</sup> MC, p.27 e 29.

<sup>203</sup> MC, p.28.

<sup>204</sup> MC, p.43.

<sup>205</sup> MC, p.55. Otfried Hoffe acrescenta: “Here Kant’s human right can already be discerned(...)Kant’s moral principle of right is therefore equivalent to a, actually to *the*, criterion of human rights”, “Kant’s innate right as a rational criterion for human rights”, p.79.



liberdade de todos segundo uma lei universal”<sup>206</sup>. De forma ainda mais assertiva, Kant introduz ainda uma terceira versão para a moralidade da liberdade externa, segundo uma formulação expressamente imperativa: “Portanto, a lei universal do Direito é: age exteriormente de tal modo que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal”<sup>207</sup>. Estamos em presença do imperativo categórico da lei, em que a universalidade é o critério da legitimação, agora na esfera externa espelhando a primeira fórmula geral do imperativo anunciado na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. Na medida em que a universalidade da lei se subsume da Natureza em sentido lato, enquanto realidade das coisas determinada por leis universais, igualmente se pode exprimir a mesma fórmula geral relacionando-a com o todo: “Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em **lei universal da natureza**”<sup>208</sup>.

O imperativo jurídico é um verdadeiro imperativo categórico, nos termos não hipotéticos em que é formulado na lei universal do Direito, muito embora quer o conceito quer o princípio universais do Direito também tenham a mesma natureza<sup>209</sup>. É um princípio da obrigação jurídica formulado em termos universais, abstrai de quaisquer consideração dos fins do agente ou das suas máximas - de razões particulares<sup>210</sup>.

O princípio do direito é o critério moral de avaliação jurídica de todas as máximas<sup>211</sup>, ou, como refere Otfried Hoffe, “the principle of law constitutes a moral criterion for subjective claims in the sense of legal entitlements. These claims exist before and independent of positive

---

<sup>206</sup> Ibidem.

<sup>207</sup> *A Metafísica dos Costumes*, p.44 .

<sup>208</sup> *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (abrev.*Fundamentação*), trad. Paulo Quintela, introdução de Pedro Galvão, Edições 70, Lisboa, 2011, p.62. Kant acrescentará uma outra declinação do princípio geral, conhecida como a da finalidade, ou ainda fórmula da humanidade: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”. Esta capacidade de auto-determinação que a vontade expressa, para si e do mesmo modo para todos, anuncia uma terceira formulação do imperativo categórico, a da autonomia, que destaca “a vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal”, a qual se poderia formular, analogamente, do seguinte modo: “Age de modo a que, pelas tuas máximas, possas ser um legislador de leis universais”.<sup>13</sup> Finalmente, a que ficou conhecida como a fórmula do reino dos fins: “Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível”.

<sup>209</sup> Otfried HOFFE, “Kant’s innate right as a rational criterion for human rights”, in *Kant’s Metaphysics of Morals, A Critical Guide*, ed. By Lara Denis, Cambridge University Press, USA, 2010, p. 80: “Inasmuch as the core statement concerning the universal compatibility of freedom of action is already contained in the concept and in the principle of right, they too, in fact, are both equivalent to categorical imperatives of right”.

<sup>210</sup> Kant não utiliza a expressão enquanto tal, neste passo, mas por duas vezes se refere à lei penal como um imperativo categórico (MC, pps. 209 e 217). “O postulado da razão prática no que se refere ao uso externo do arbítrio é um imperativo categórico da vontade”, AA VI, p.331 e 336: *apud* Jean-François KERVÉGAN, *La raison des normes, essai sur Kant*, (trad. minha), ed. Vrin, Paris, 2105, p-122.

<sup>211</sup> MC, p.43.

juridical activities” (estamos portanto reconhecendo os pressupostos do direito natural), e continua: “they are those pre- and suprapositive rights that we call innate or human rights. The moral principle of law fits hand in glove with the criterion for human rights”<sup>212</sup>.

## 7. DIREITOS HUMANOS: A LIBERDADE.

Na *Metafísica dos Costumes*, apenas um direito - a liberdade - é categorialmente identificado como “único, originário, que corresponde a todo o homem em virtude da sua humanidade”<sup>213</sup>, sendo definido como “a independência em relação a um arbítrio compulsivo de outrem”. Ainda o filósofo: “na medida em que pode coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal”, tem confirmada a sua viabilidade jurídica, o que implica a protecção efectiva da sua legitimidade e um dever universal de respeito, enquanto faculdade de obrigar os outros<sup>214</sup>. Esta obrigação implica uma pré-constitucional restrição de liberdade recíproca dos sujeitos, dentro do princípio da compatibilização de todos os arbítrios entre si, podendo dizer-se que, por esta razão, “First, the idea of negative rights to freedom is at the source of human rights. Second, they are definitively defensive rights. From a systematic point of view, they do not only, or even primarily, defend against the state, but rather against fellow subjects of law. Moreover, rights and duties always appear together at this level: the innate right consists in the legal authority to impose a duty upon all others (MS 6:237:18f)”<sup>215</sup>.

Na divisão da doutrina do direito, Kant vai estabelecer ainda uma distinção prévia aos direitos, começando por utilizar as fórmulas de Ulpiano que respeitam aos deveres jurídicos:

1. Sê um homem honesto (*honeste vive*);
2. Não faças mal a ninguém (*neminem laede*);
3. Entra (se não podes evitar a situação anterior) em relação jurídica em que cada pessoa possa preservar o que é seu (*sum cuique tribue*).

As anotações das aulas<sup>216</sup> ajudam-nos a perceber o sentido que Kant acrescenta à redacção clássica: assim, o primeiro é antes do mais um preceito ético, implicando uma

---

<sup>212</sup> Otfried HOFFE, *Categorical Principles of Law, A Counterpoint to Modernity*, translated by Mark Migotti, pub. by the Pennsylvania State University Press, USA, 2002, p.94.

<sup>213</sup> MC, p.56.

<sup>214</sup> MC, p.55.

<sup>215</sup> Otfried HOFFE, “Kant’s innate right as a rational criterion for human rights”, op.cit. p.78.

<sup>216</sup> Apontamentos de Vigilantius, AK 29: 631 e 27: 527, apud op.cit, p.86, e em *Direitos Humanos em Kant e Habermas*, op.cit, p.93.

obrigação para com o próprio, o segundo situa-se ainda no estado de natureza e o último no estado civil, que o autor qualifica como pertencendo respectivamente aos domínios categoriais de *lex iusti*, *lex iuridica* e *lex iustitiae* e correspondendo a três diferentes domínios de aplicação, a saber, respectivamente o direito “interno”(…), o direito privado e o direito público”.

Com vimos, Kant qualifica expressamente o direito à liberdade como o único que é inato<sup>217</sup>, “o direito relativo ao que cabe a cada um por natureza, independentemente de qualquer acto jurídico”<sup>218</sup>, ou seja, cabe na classificação de direito natural <sup>219</sup>e “que corresponde a cada homem em virtude da sua humanidade”<sup>220</sup>: este é o fundamento do direito inato.

Criticando Hegel, Feuerbach lembrava que fora Kant quem “verdadeiramente introduziu pela primeira vez na Filosofia” o conceito de humanidade<sup>221</sup>, vital na conformidade do político a uma ordem de grandeza que é mais do que a unidade do género humano, antes é o conjunto das pessoas morais, é ideal da razão “na sua perfeição moral total”. O conceito de humanidade<sup>222</sup> em Kant é de tal modo fecundo que pode ser visto como sentimento (*Humanitat, Menschheit*), em que se assume como sociabilidade enquanto espécie, e como *Menschlichkeit*, aqui já o homem na plenitude da sua essência racional, que, como sujeito da lei moral, faz a humanidade na sua pessoa sagrada. O que implica, portanto, deveres perante si mesmo e, consequentemente, “A humanidade na sua pessoa é o objecto do respeito que ele pode exigir a qualquer homem; respeito do qual ele não há-de também despojar-se”<sup>223</sup>. Há mesmo um dever de auto-reconhecimento dessa humanidade em si próprio, prévia ao reconhecimento pelos outros, essa é a sua própria *dignitas*.

---

<sup>217</sup> “According to Reinhard Brandt, Kant’s distinction between innate and acquired rights tracks the Roman-law distinction between inner and their outer *suum*”, in Katrin FLIKSCHUH, “Reason, Right and Revolution: Kant and Locke”, Willey Periodicals, Inc. Philosophy&Public Affairs 36, nº4, p.388.

<sup>218</sup> MC, p.55.

<sup>219</sup> MC, p.57.

<sup>220</sup> MC, p.56.

<sup>221</sup> Citado a partir da Introdução de Viriato SOROMENHO-MARQUES à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ed.Porto Editora, 1995.

<sup>222</sup> Na CFJ: “*Humanidade (Humanitat)* significa por um lado o universal *sentimento de participação*, e por outro a faculdade de poder *comunicar-se* íntima e universalmente; estas propriedades coligadas constituem a felicidade conveniente à humanidade (*Menschheit*), p.265. Já na *Religião nos Limites da Simples Razão* (1793), considerava haver três classes de disposições originárias para o Bem na natureza humana: para a animalidade, para a humanidade e para a personalidade, “esta última como ser racional” (em comum com a anterior) “e, simultaneamente, *susceptível de imputação*”, esclarecendo que a disposição para a personalidade é “a ideia da humanidade considerada de modo plenamente intelectual”, consistindo na “susceptibilidade da reverência pela lei moral *como de um móbil, por si mesmo suficiente, do arbitrio*” (pp.32-34,) portanto, a capacidade racional de auto-legislação da lei moral e sua obediência.

<sup>223</sup> *Metafísica dos Costumes*, p.367.

Kant embora apenas enumere um único direito daquela natureza, nas linhas seguintes desdobra-o num conjunto de outras faculdades que se encontram ínsitas no princípio da liberdade inata, como é o caso da (1) “igualdade inata, quer dizer, a independência, que consiste em não ser obrigado por outros a mais do que reciprocamente, os podemos obrigar”. No mesmo passo, extrai ainda daquele conceito superior a (2) “qualidade do homem ser o seu próprio senhor (*sui iuris*) - requisito essencial à atribuição do direito de voto, e em consequência, à qualificação como cidadão do Estado (*Staatsburger*)<sup>224</sup>, o que podemos definir como ter um direito geral à titularidade jurídica (ser sujeito de direitos), o de ser capaz de direitos (todos os outros); (3) a de ser considerado um homem íntegro (*iustus*), um direito à presunção de inocência e honorabilidade, (4) inferindo ainda um direito geral de interação e comunicação. Teremos assim quatro direitos humanos implícitos no direito inato à liberdade.

Um exercício hermenêutico consistirá em derivar descritivamente os restantes possíveis direitos também compreendidos no direito moral à liberdade: “Segundo Mulholland, esses são os direitos derivados do direito inato à liberdade:

- a) o direito de uma pessoa às suas faculdades mentais e físicas na medida em que elas podem ser influenciadas pela liberdade externa dos outros;
- b) o direito da pessoa possuir fisicamente qualquer coisa na medida em que isso não não viole nenhum direito;
- c) o direito da pessoa possuir uma terra que é necessária para a sua existência;
- d) o direito à igualdade;
- e) o direito da pessoa ser seu próprio senhor e a qualidade de um homem irrepreensível;
- f) a prerrogativa de fazer aos outros aquilo que não tira o que os outros têm direito a fazer;
- g) o direito da criança ser cuidada pelos seus pais;
- h) a prerrogativa de fazer qualquer coisa necessária para completar o dever de humanidade na sua própria pessoa (o direito à humanidade).

(Cf. MULHOLLAND, *Kant's System of Rights*, New York: Columbia University Press, p.1990)<sup>225</sup>.

---

<sup>224</sup> Sobre a expressão...p.85.

<sup>225</sup> Citado em Milene Consenso TONETTO, *Direitos Humanos em Kant e Habermas*, p.101.

De um ponto de vista sistemático, podemos considerar ainda que, dado o carácter inteligível do modo de ter algo como exterior como seu, bem como o direito de ser sujeito de uma ordem jurídica pública em que possa fazer valer o meu direito, qualifica estas situações como “quase-direitos humanos”<sup>226</sup>, *maxime*, direito a ser parte de um Estado, onde os meus direitos provisórios privados se convertam em definitivos e peremptórios, como é o caso de a mera posse passar a propriedade como direito garantido por coacção autorizada<sup>227</sup>. Como se refere na *Doutrina do Direito*, no primeiro caso, seria o desenvolvimento de uma lei permissiva (*lex permissiva*), enquanto postulado assente na “pressuposição *a priori* da razão prática considerar e tratar qualquer objecto do meu arbítrio como um meu e teu objectivamente possíveis”<sup>228</sup>, no segundo caso, o Estado é a sua condição de possibilidade, conforme o indica o título do §15: “Somente numa Constituição civil pode algo ser adquirido **peremptoriamente**; em contrapartida, isso mesmo também pode ser adquirido no estado de natureza, só que **provisoriamente**”<sup>229</sup>. Em apoio a esta interpretação está a qualificação como objectivamente necessária - dever - de instituir a Constituição civil, segundo “uma verdadeira lei de Direito natural a que está submetida toda a aquisição exterior”<sup>230</sup>.

Resumindo as características essenciais, refere-se Kant apenas no singular para atribuir à liberdade a *alma mater* de todo o direito racional inato, ou seja, dos direitos humanos pré e supra positivos, cognoscíveis *a priori* por qualquer pessoa dada a sua natureza imutável<sup>231</sup> e não-empírica, conformes ao Direito natural<sup>232</sup>. Este (1)direito racional tem portanto precedência sobre qualquer outro, declina-se de (2)modo plural, (3)constitui-se como afirmação e meio de defesa contra outrém - categoria que inclui indivíduos e Estado -, (4)como qualquer direito, ou ainda mais, é eminentemente moral e como qualquer direito tem a ele associada (5)a restrição da sua liberdade segundo uma lei universal da conciliação dos arbítrios, e a (6)correspondente valência da força<sup>233</sup>

---

<sup>226</sup> Segundo Otfried HOFFE, “Kant’s innate right as a rational criterion for human rights”, op.cit, p.90.

<sup>227</sup> MC, *Rechtslehre*, §15, p.97-98.

<sup>228</sup> MC, *Rechtslehre*, §2, p.70.

<sup>229</sup> P.97.

<sup>230</sup> Ibidem.

<sup>231</sup> MC §A, p.41.

<sup>232</sup> MC, *Rechtslehre*, §36, p.153.

<sup>233</sup> MC §D,§E e p.47 (último parágrafo): a coerção é imanente ao Direito, “Direito e faculdade de coagir significam, pois, uma e a mesma coisa” (p.46), o que claramente afasta qualquer alegação de atribuir uma natureza meramente ética aos direitos humanos.

como defesa dessa mesma liberdade. Tem ainda o seu (7)universal (8)fundamento na natureza do homem, por virtude do qual<sup>234</sup> o assiste.

Finalmente, Kant não prevê, no âmbito de uma defesa legítima do direito inato à liberdade, um conseqüente “direito de resistência” à opressão, hoje consagrado na “Declaração dos direitos do homem e do cidadão” como “inalienável e sagrado”<sup>235</sup>.

## 8. A DIGNIDADE

A noção antiga de dignidade<sup>236</sup> é agora claramente separada de qualquer associação a estatuto e classe social (aristocracia, sobretudo), para, assente num princípio de igualdade, se democratizar e se imbuir de uma essencial natureza moral.

A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* fornece-nos a densificação deste conceito que se eleva da autonomia como uma inerência de “um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá”<sup>237</sup>.

Comparável a uma essência moral, a dignidade caracteriza-se por “não ter preço”, estar acima de qualquer valor venal, não ter equivalente, ou seja, não é uma propriedade fungível, não tem uma valência relativa. O seu valor íntimo faz de cada detentor um fim em si mesmo, esta a destinação que lhe é conferida precisamente pela qualidade única de ser o homem capaz de gerar a moralidade enquanto auto-legislador. “Portanto a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade” e “a autonomia é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional”<sup>238</sup>.

*Forma* (universalidade), *matéria* (o ser racional, como fim em si mesmo) e uma *determinação completa* (o reino dos fins, enquanto ideia prática ainda não atingida, mas possível), são os constituintes do princípio moral que se espelha no valor da dignidade.

Ao valor <sup>239</sup>da dignidade liga-se o conceito de respeito<sup>240</sup>, que aqui assume também exclusivamente uma acepção moral. É um sentimento motivado pelo reconhecimento da

---

<sup>234</sup> “(...)corresponde a todo o homem em virtude da sua humanidade”, *MC*, p.56.

<sup>235</sup> Pelo contrário, expressamente argumenta a favor da sua denegação, com base num raciocínio que se sustenta na impossibilidade de a Constituição o poder consagrar, como princípio de subversão da sua própria lógica de hierarquia de poderes(cf.uma argumentação desenvolvida em *MC*, p.188, para além de várias outras ocasiões nos opúsculos políticos reunidos em *A Paz*, vg, pp. 91-96, 179).

<sup>236</sup> A *dignitas* romana é a tradução do grego *axioma*.

<sup>237</sup> *Fundamentação*, p.82.

<sup>238</sup> *Fundamentação*, respectivamente pp 82 e84.

<sup>239</sup> *Fundamentação*, pp. 82-83.

<sup>240</sup> *Fundamentação*, p.90.

lei moral em cada um e que não se confunde com admiração de qualidades particulares. É distinto dos sentimentos originados no sensível, pode dizer-se que é determinado *a priori* enquanto detecção da presença da lei que habita a racionalidade humana, e que nos impõe a necessidade da acção segundo o dever.

Também na *Crítica da Razão Prática* o autor desenvolve a noção do respeito, naturalmente exclusivo das pessoas e jamais das coisas, sendo que àquelas lhes é devido pela condição de em si albergarem a lei moral, e não por serem corajosas, talentosas ou detentoras de qualquer outra característica de especial admiração. Na mesma obra, o conceito de humanidade liga-se à ideia de fim em si mesmo que habita em cada um: “O homem não é certamente assaz santo, mas a *humanidade* deve para ele ser santa na sua pessoa. Em toda a criação, tudo o que se quiser e sobre que se tem algum poder pode também utilizar-se *simplesmente como meio*; unicamente o homem e, com ele, toda a criatura racional é *fim em si mesmo*”<sup>241</sup>, perfeição que na *Metafísica dos Costumes*, ao tratar do homem “unicamente como ser moral (a humanidade na sua pessoa)”<sup>242</sup>, lhe é imposto como dever, o de se tornar digno dessa humanidade<sup>243</sup>. Há mesmo um dever de amor - entendido não como sentimento, mas no seu sentido prático de tornar meus os fins morais dos outros, como máxima de benevolência<sup>244</sup> - e um dever de respeito, entendido como “máxima de restrição da nossa auto-estima por via da dignidade da humanidade na pessoa de outrem”. Este dever de livre respeito e de natureza meramente negativo (o outro lado do dever de amor), ao postular que “consiste em não elevar-se acima dos outros”<sup>245</sup>, e sendo dever de virtude é análogo a um dever jurídico, na medida em que vai traduzir-se numa obrigação de abstenção de actos que possam retirar ao outro algo “do valor que ele, como homem, tem direito a colocar em si mesmo”<sup>246</sup>. Contém-se na máxima: “não degradar nenhum outro homem convertendo-o em mero

---

<sup>241</sup> CRPr, p.125.

<sup>242</sup> *Metafísica dos Costumes*..., p. 391-2.

<sup>243</sup> MC, p.301. Encontramos este respeito pela humanidade no Padre António VIEIRA quando, numa página que enobrece a literatura portuguesa, dirigindo-se aos “irmãos pretos”, invoca a doutrina de Séneca e os estóicos, “a seita mais racional, e entre os gentios a mais cristã (...)louvava(m) a humanidade”: “Todas as razões de Séneca se resumem a uma, que é serem também homens os que são escravos. Se a fortuna os fez escravos, a natureza fê-los homens: e porque há de poder mais a desigualdade da fortuna para o desprezo, que a igualdade da natureza para a estimação? Quando os desprezo a eles, mais me desprezo a mim; porque neles desprezo o que é por desgracia, e em mim o que sou por natureza”, no Sermão da Vigésima Sétima, *Essencial*, ed. Penguin Companhia/Companhia das Letras, São.Paulo, 2013, pp.539 e 564 (meu sublinhado).

<sup>244</sup> MC, p.393.

<sup>245</sup> MC, p.392.

<sup>246</sup> Ibidem.



meio para os meus fins (não exigir que o outro renuncie a si mesmo para se escravizar aos meus fins”<sup>247</sup>.

Estes deveres de amor têm a virtualidade de criar obrigações recíprocas, pois a resposta deve traduzir um crédito de *gratidão*, sentimento este que, a par da *beneficência* e da *simpatia*, constituem obrigações gerais, ditadas pela razão legisladora, a qual, “na sua ideia de humanidade em geral inclui a espécie inteira”<sup>248</sup>.

A dignidade é pois uma qualidade que cada um possui em virtude da sua natureza racional, enquanto capacidade de impor a lei moral a si mesmo e de estabelecer os seus fins. Enquanto membro de uma mesma comunidade, “Há, de facto, em nós algo que (...) eleva a *humanidade*, na ideia, a uma dignidade”<sup>249</sup>, é a presença da liberdade como lei da pura razão prática a estabelecer que “a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade”<sup>250</sup>.

A partir do valor “incondicional e incomparável” que o conceito de dignidade assume, como uma espécie de núcleo transcendental inerentemente implantado na nossa natureza racional (*homo noumenon*), Michael Rosen, interroga-se: “Does that lead to the possession of rights? Kant certainly thinks so. For the Kantian, the prime feature of morality is the duty it requires of us unconditionally. But fundamental among those duties is respect for the rights of others”<sup>251</sup>.

Nas *Lições de Ética* são distinguidos os deveres de benevolência ou bondade e os que constituem uma obrigação (*Pflichten der Schuldigkeit*), ou deveres de justiça, os quais “não decorrem da inclinação, mas do direito dos outros homens”; e, referindo-se o filósofo a estes últimos (deveres de justiça), explicita-os deste modo: “Estes deveres repousam pois sobre a regra universal do direito. O primeiro destes deveres é o respeito (*Hochachtung*) do direito dos outros homens. É um dever para nós o de respeitar o direito dos outros e de o considerar como sagrado. Com efeito, nada há de mais sagrado neste mundo do que o direito dos outros homens. Estes são invioláveis e intangíveis. Desgraçado daquele que os infrinja e os calque aos seus pés! O direito do outro deve ser inteiramente protegido; ele deve ser ainda mais seguro do que a mais inexpugnável das

---

<sup>247</sup> Ibidem.

<sup>248</sup> *Metafísica dos Costumes*, p.394.

<sup>249</sup> *O Conflito das Faculdades*, p.71.

<sup>250</sup> *Fundamentação*, p.82.

<sup>251</sup> Michael ROSEN, *Dignity, it's history and meaning*, ed. Harvard University Press, USA, 2012, p.55.

fortalezas. Nós temos um santo Soberano e a dádiva mais sagrada que nos fez são os direitos do homem”<sup>252</sup>.

Podemos chamar aos direitos humanos princípios da humanidade fundados na igual dignidade de todos os homens.

#### 9. O DIREITO PÚBLICO: ESTADO, FEDERALISMO E DIREITO COSMOPOLITA

Depois de ter remetido para a esfera do direito privado a regulação do que é “o meu e o teu”, Kant vai definir o direito público como “o conjunto das leis que precisam de ser universalmente promulgadas para produzir um estado jurídico”<sup>253</sup> e divi-lo em:

direito político ou civil, que corresponde à organização da ordem jurídica interna de um Estado (*Staatsburgerrecht, ius civitatis*);

direito das gentes (*Volkerrecht, ius gentium*), o direito das nações, engloba a relação entre Estados, o que hoje é o direito internacional público;

direito cosmopolita (*Weltburgerrecht, ius cosmopoliticum*), que traduziria uma síntese dos dois anteriores, envolvendo “os homens e os Estados, “de vocação mundial e enlaçando todos os humanos enquanto “cidadãos de um Estado universal de seres humanos” (*Burger eines allgemeinen Menschenstaats*)<sup>254</sup>.

O direito público é o instrumento da harmonização das liberdades individuais que acolhe os homens quando cumprem o seu dever de sair do estado de natureza, para se submeterem a “uma coerção externa legislada publicamente”<sup>255</sup>, que os impeça de se combaterem entre si com violência, “pela sua maldade”. Como conjunto das leis que produzem um estado jurídico, implica a dependência a si do direito privado, no uso geral que faz do seu *ius imperium*. O direito das gentes parte de um pressuposto inicial idêntico, o de que, sem regulação normativa, os Estados nas suas relações exteriores se encontram num estado de natureza (não jurídico, como “os selvagens sem lei”<sup>256</sup>), isto é, sinónimo de um estado de guerra, potencial ou efectivo, o que justifica a emergência de um outro direito “*in subsidium*”, que os impeça de cair na efectivação da violência entre si.

---

<sup>252</sup> *Leçons d'éthique*, trad. Luc Langlois, ed. Le Livre de Poche, Paris, 1997 (tradução da citação da minha responsabilidade), p.331.

<sup>253</sup> *A Metafísica dos Costumes*, §43, p.175.

<sup>254</sup> *A Paz*, p.137n, também em José BARATA-MOURA, “Do eterno descanso à paz perpétua”, in *O outro Kant*, CFUL, Lisboa, 2007 p.141 (citação a partir de AK., vol.VIII, p.349, correspondente a *A Paz*, p.137)

<sup>255</sup> *A Metafísica dos Costumes*, §44., p.176.

<sup>256</sup> *A Metafísica dos Costumes*, §54, p.227.

Desta caracterização da situação como não-jurídica, Kant vai retirar importantes ilações: “Artigo definitivo para a Paz Perpétua: Os povos podem, enquanto Estados, considerar-se como homens singulares que no seu estado de natureza (isto é, na independência de leis externas) se prejudicam uns aos outros já pela sua simples coexistência e cada um, em vista da sua segurança, pode e deve exigir do outro que entre com ele numa constituição semelhante à constituição civil, na qual se possa garantir a cada um o seu direito”<sup>257</sup>. A federação cosmopolita é vista como a sociedade civil mundial.

Surge assim naturalmente a ideia reguladora de um contrato social<sup>258</sup>, transposto agora para o palco das relações externas entre estas pessoas colectivas, materializado numa aliança que pode assumir a figura de uma federação de Estados livres, de entre vários modelos possíveis, como iremos ver.

Outra consequência induzida por este pensamento secularizador da paz resulta na negação do que Grócio teorizara como o direito a fazer a guerra, e que agora apenas se entende como manifestação de força ainda própria de um estado de natureza. Ora no quadro de um direito das gentes, onde os diferendos devem ser arbitrados com o recurso do direito, a consagração de um *ius ad bellum* seria uma contradição nos próprios termos<sup>259</sup>.

Partindo da consciência de que o estado de equilíbrio de forças que domina a relação entre os Estados é sempre uma situação precária, propícia a impulsos de dominação radicados na natureza humana - e onde esta se mostra às claras é exactamente na arena internacional, na livre relação dos povos<sup>260</sup>, ou, dito ainda de outro modo, “uma certa maldade radcada na natureza dos homens (...) nas relações externas dos Estados entre si essa maldade manifesta-se de um modo patente e incontestável<sup>261</sup>- qualquer situação de aparente concórdia é sempre um estado provisório, na melhor das hipóteses um armistício.

---

<sup>257</sup> *A Paz*, p.143.

<sup>258</sup> “The underlying contractarian conception of social and political legitimacy in Kant’s argument here clearly recalls that of Rousseau’s *Social Contract*”, Wolfgang KERSTING, “The Civil Constitution in Every State Shall Be a Republican One”, in *Kant’s Moral and Legal Philosophy*, ed. Karl Ameriks and Otfried Hoffe, translated by Nicholas Walker, Cambridge University Press, USA, 2009, p.250.

<sup>259</sup> *A Paz*, “No conceito do direito das gentes enquanto direito *para* a guerra nada se pode realmente pensar (porque seria um direito que determina o que é justo segundo máximas unilaterais do poder e não segundo leis exteriores, limitativas da liberdade do indivíduo, e universalmente válidas)” (p.146).

<sup>260</sup> *A Paz*, p.144.

<sup>261</sup> *A Paz*, nota (45), p.170.

Kant não se coíbe de salientar que o respeito que a “política da guerra” tem pela “palavra *direito*” é “pedante”, atitude de algum modo a exemplo de uma homenagem do vício à virtude, como na clássica definição de hipocrisia por parte de La Rochefoucauld. Por conseguinte, é preciso ir mais longe, a paz impõe-se como uma exigência da razão que só o direito pode verdadeiramente garantir.

Kant vai pegar na ideia do Abbé de Saint-Pierre *Project pour rendre la Paix Perpétuelle ente les souverains chrétiens*, a partir dos comentários de Jean Jacques Rousseau, projecto este que já apontava na direcção de uma estrutura federal para a Europa. Serve-se da ideia inicial mas vai dar-lhe uma fundamentação muito diferente e um âmbito universal. Em primeiro lugar, um Estado não é património privado do príncipe, para o qual a guerra “é a coisa mais simples do mundo”<sup>262</sup>, numa análise que a história confirmaria sobre a maior dificuldade das democracias modernas em decidir a guerra.

Kant, longe de considerar a paz uma utopia, toma para si o desafio de inquirir sobre as possibilidades de realização daquele ideal, que considera um objectivo não só justo como uma obrigação moral, procurando os fundamentos em que poderia assentar a coexistência dos Estados, configurando “uma comunidade pacífica univesal”<sup>263</sup> como uma exigência da razão.

O sage de Konisberg identifica desde logo o objectivo a atingir, o “bem político supremo” da paz perpétua, como o fim último de uma consequente doutrina do direito<sup>264</sup>. Para tal será necessário conjugar direito constitucional e direito internacional público na criação de uma ordem jurídica cosmopolita, começando pela base, ou seja, alterando as disposições da ordem constitucional interna de cada Estado, requisito prévio à edificação do sistema como um todo<sup>265</sup>.

A proposta kantiana de 1795 vai envolver toda a interdependência dos vários níveis do direito público, como expressamente o refere nesta obra<sup>266</sup>, já que a ausência de estado de direito num membro da comunidade, dada a sua intrínseca natureza belicosa iria

---

250 Kant revela-se cáustico na avaliação que faz do papel do chefe de Estado nesta outra passagem:” o fulgor do chefe de Estado consiste em ter á sua disposição muitos milhares que, sem ele próprio se pôr em perigo, se deixam sacrificar por uma coisa que em nada lhes diz respeito” (p.143).

<sup>263</sup> *A Metafísica dos Costumes*, §62, p.240.

<sup>264</sup> “do Direito das gentes na sua globalidade”, refere em *A Metafísica dos Costumes*, §61, p.238 e §62, conclusão, “fim último na sua globalidade da doutrina do Direito”, p-244.

<sup>265</sup> Em sintonia com a posição de Viriato SOROMENHO-MARQUES, “A Concepção Kantiana de Relações Internacionais”, in *Kant em Portugal: 1974-2004*, CFUL, 2007.

<sup>254</sup> Para a Paz Perpétua (*Zum ewige Frieden*) (*A Paz*), p.137 e respectiva nota.

constituir uma ameaça à paz colectiva, o que implica uma necessária articulação entre ordens jurídicas interna e externa. Por esta razão se compreende o “*primeiro artigo definitivo para a Paz Perpétua*”: “A Constituição civil em cada Estado deve ser republicana”<sup>267</sup>, segundo o princípio político da separação do poder executivo (governo) do legislativo<sup>268</sup>. Uma certa “*homogeneidade nos seus princípios de orientação política*, i.e. Estados republicanos”<sup>269</sup> prefigura-se como condição para a paz. O *Segundo Artigo definitivo para a Paz Perpétua*: “O direito das gentes deve fundar-se numa federação de Estados livres”<sup>270</sup>. É com a proposta refundação do *Volkerrecht* que surge a oportunidade de sistematizar a ideia de “Federação de Povos”, que já tinha feito a sua aparição no ensaio *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (1784). Com efeito, depois de na quinta proposição ter defendido uma vez mais a necessidade de os povos se dotarem de uma constituição civil “perfeitamente justa”, na proposição sétima defende que “*O problema da instituição de uma constituição civil perfeita depende, por sua vez, do problema de uma relação externa legal entre os Estados e não pode resolver-se sem esta última*”<sup>271</sup>.

Vemos que há uma relação de dialéctica de influência entre os dois estabelecimentos jurídicos: se, como víamos, um Estado “natural” coloca a paz global sob ameaça, por sua vez o entorno externo também determina a ordem civil de uma *comunidade*. A solução ali defendida é o ingresso “numa liga de povos, onde cada Estado, inclusive o mais pequeno, poderia guardar a sua segurança e o seu direito, não do seu próprio poder ou da própria decisão jurídica, mas apenas dessa grande federação de nações (*Foedus Amphictyonum*), de uma potência unificada e da decisão segundo leis da vontade unida.”<sup>272</sup>. Seria um “Estado semelhante a uma comunidade civil” e, formado por “uma liga de Estados”, que, em *A Paz Perpétua*, volta a precisar, “seria uma federação de

---

<sup>267</sup> Ibidem.

<sup>268</sup> *A Paz*, p.140.

<sup>269</sup> Viriato SOROMENHO-MARQUES, “A Concepção Kantiana de Relações Internacionais”, p.334.

<sup>270</sup> *A Paz*...p.143.

<sup>271</sup> pp.26 e 28.

<sup>272</sup> E prossegue, ligando a sua proposta à de defensores anteriores: “Embora esta ideia pareça ser fantasiosa e tenha sido objecto de escárnio num *Abbé de St.Pierre* ou num *Rousseau* (talvez porque acreditaram na sua iminente realização), nem por isso deixa de ser a inevitável saída da necessidade em que os homens se colocam reciprocamente, que deve forçar os Estados à decisão (por muito duro que lhes seja consentir), à qual também o homem selvagem se viu de malgrado compelido, a saber: renunciar à sua liberdade brutal e buscar a tranquilidade e segurança numa constituição legal” (p.29).

povos que, no entanto, não deveria ser um Estado de povos”<sup>273</sup>, a qual “deve estender-se paulatinamente a todos os Estados e assim conduz à paz perpétua”<sup>274</sup>.

O argumento principal invocado contra o Estado único diz muito dos inconvenientes de um gigantismo afastado da autonomia de cada um dos povos integrantes e do enfraquecimento do vínculo de pertença, tornando “impossível o seu governo”<sup>275</sup>, além de poder vir a suscitar tentações hegemónicas de alguma grande potência e tornar-se numa “monarquia universal”. Por fim, admitia-se o princípio da reversibilidade da vontade de livre associação, “susceptível de ser dissolvida a qualquer momento, e não uma união (como a dos Estados americanos) que esteja baseada numa Constituição política e que seja, portanto, indissolúvel”<sup>276</sup>.

Ainda na *Rechtslehre*, esta organização internacional é designada por “Congresso permanente dos Estados”<sup>277</sup>, noutros lugares aparece como “Liga dos Povos” e “união de Estados”, num modelo que analogicamente seria como um simples “sucedâneo do pacto social civil” e que politicamente podemos considerar como um “federalismo defensivo”<sup>278</sup>, numa leitura minimalista de associação política universal, que sai muito reforçada por exemplo na letra da citada *Doutrina do Direito*: “a união (liga de nações) não deve, de todo em todo, conter nenhum poder soberano (como numa Constituição civil), mas somente uma associação (confederação)”<sup>279</sup>.

No entanto, parece que teleologicamente Kant tem em vista uma ambição maior, já que em algumas das formulações é possível defender uma leitura maximalista. Assim, veja-se a própria *Zum ewigen Frieden*: “Os Estados com relações recíprocas ente si não têm, segundo a razão, outro remédio para sair da situação sem leis, que encerra simplesmente a guerra, senão o de consentir leis públicas coactivas, do mesmo modo que os homens singulares entregaram a sua liberdade selvagem (sem leis), e formar um *Estado de povos (civitas gentium)*, que (sempre, é claro, em aumento)/englobaria por fim todos os povos da Terra”.<sup>280</sup> Esta seria a solução perfeita e definitiva, como ideia reguladora da paz perpétua. E o parágrafo seguinte será muito esclarecedor, quanto à

---

<sup>273</sup> p.143.

<sup>274</sup> p.146.

<sup>275</sup> Por exemplo, em *A Metafísica dos Costumes*, §61, p.238.

<sup>276</sup> *A Metafísica dos Costumes*, §61, p.239.

<sup>277</sup> Ibidem.

<sup>278</sup> Ver em Viriato SOROMENHO-MARQUES, op., p.336.

<sup>279</sup> §54, p.228.

<sup>280</sup> p.146.

possibilidade de defender ambas as leituras, sobre a amplitude do espectro desta ambição política:

“Mas se, de acordo com a sua ideia do governo das gentes, isto não quiserem (os Estados), por conseguinte, se rejeitarem *in hypothesis* o que é correcto *in thesi*, então, a *corrente* da propensão para a injustiça e a inimizade só poderá ser detida, não pela ideia positiva de uma *república mundial* (*Weltrepublik*) (se é que tudo não se deve perder), mas pelo sucedâneo (*Surrogat*) *negativo* de uma *federação* antagónica à guerra, permanente e em contínua expansão, embora com o perigo constante da sua irrupção”.

Parece claro que o próprio autor considera haver dois graus de intensidade na aplicação do princípio da manutenção de paz, conforme a vontade dos Estados na criação das condições da sua execução, na base de que o federalismo tenderia à realização da ideia cosmopolita, em coerência com a integração dos vários níveis de direito público, para atingem a linha do horizonte na consecução do direito de um Estado dos Povos (*Volkerrecht*).

Com efeito, o Estado cosmopolita como suporte de um governo mundial seria o corolário de uma ideia de arbitragem supranacional, incidindo num mesmo espaço soberanamente partilhado, assumindo o direito cosmopolita a concretização funcional plena dos seus princípios normativos reguladores. No entanto, há que admitir que Kant considera-a, na sua perfeita formulação, senão como uma ideia utópica, pelo menos como um estádio para o qual civilizacionalmente os Estados ainda não estão maduros; e parece, de facto, mais conformado com a materialização de uma coexistência pacífica através de uma federação de Estados, digamos que como um mínimo exigível<sup>281</sup>.

Em reforço desta aceitação de um princípio de realismo, surge frequentemente louvada a diversidade dos povos como um factor de progresso, nomeadamente sob o argumento de que “a fusão dos povos numa sociedade” seria “um obstáculo a uma cultura mais elevada”, dados os aspectos positivos da sua emulação, já que “a intenção da Providência era a de que os povos se formem, mas não que se fundem”<sup>282</sup>.

Finalmente, “Terceiro artigo definitivo para a Paz Perpétua: O direito cosmopolita deve limitar-se às condições da *hospitalidade* universal”.

---

<sup>281</sup> Neste sentido, Leonel RIBEIRO DOS SANTOS, “A paz como problema filosófico e a ideia kantiana de Federalismo”, in *Regresso a Kant*, IN-CM, Lisboa, 2012, p.463.

<sup>282</sup> Em *A Metafísica dos Costumes*: “associação federativa (...) melhor do que a sua (Estados) fusão por obra de uma potência que controlasse os outros e se transformasse numa monarquia universal” (p.160).



Embora pareça, numa simples leitura, de um alcance muito reduzido o conceito deste direito, parece estar antes aqui em causa a indicação de um exemplo de aplicação *imediata* a casos concretos, designadamente situações que ocorrem enquanto manifestação de direito de visita e correspondente dever de hospedagem, associada a relações pacíficas e muito frequentemente de comércio<sup>283</sup>. Por outras palavras, o direito que o estrangeiro tem de não ser tratado como um inimigo, na frequentação de um país que não é o seu de origem. No mesmo sentido estrito, “o direito do cidadão da terra de procurar a comunidade com todos e de visitar, com esse propósito, todas as regiões da terra”<sup>284</sup>. Aliás, da normal ocorrência de visitas por parte de estrangeiros, em virtude da esfericidade do planeta e transponibilidade das barreiras naturais, se retira o princípio da interdição dos abusos de conquista e de colonização, que ocorrem como tentação moralmente ilegítima, já que este “não é um direito de estabelecimento”<sup>285</sup>.

A concepção cosmopolita kantiana é uma condição natural da humanidade, enquanto pertença a uma mesma comunidade moral. Num breve parêntesis, reconheça-se que este direito de hospitalidade já se encontrava também em Cícero<sup>286</sup>, numa tradição de pensamento sobre o *Kosmou politês*<sup>287</sup> que remonta a Diógenes, o *Cínico*, com essa sua célebre auto-definição. Este não era um pensamento dominante nas cidades-estado rivais, e embora dele se encontrem afloramentos platónicos<sup>288</sup>, é com a cultura romana e

---

<sup>283</sup> São conhecidas as suas leituras de Mandeville e de Adam Smith, em linha com a consideração de Montesquieu de que o comércio induz às boas relações entre os povos e à paz entre as nações (*Esprit des Lois*, I, XX, cap.II).

<sup>284</sup> *A Metafísica dos Costumes*, §62, p.240.

<sup>285</sup> *Ibidem*.

<sup>286</sup> CÍCERO, *Dos Deveres (De Officiis)*: falando de uma falta de quem se nega “a prestar assistência a estrangeiros: tais indivíduos menosprezam o bem comum do género humano, sem ele a bondade, a liberalidade, a generosidade e o espírito de justiça serão consequentemente aniquilados (...) A fraternidade, que se estabeleceu entre os homens, e que eles subverteram...”. Num outro passo: “procederam mal os Atenienses ao impedir que os estrangeiros pudessem viver na sua cidade”. E Cícero vai mesmo mais longe ao considerar que “o facto de se impedir que os estrangeiros possam usufruir os benefícios do direito de cidadania será certamente desumano” - tradução Carlos Humberto Gomes, ed.70, Lisboa, 2000, III, 28 e 47, pp.124 e 131. Sobre a influência marcante de Cícero na filosofia kantiana, ver Martha NUSSBAUM, “Kant and Stoic Cosmopolitanism”, in *Perpetual Peace, Essays on Kant's Cosmopolitanism Ideal*, edited by James Bohman and Mathias Lutz-Bachmann, The MIT Press, USA, 1997.

<sup>287</sup> Conceito à partida exdrúxulo por reunir, no primeiro termo, a inteira ordem do universo, incorporada, pelo segundo termo, no homem membro de uma cidade e com estatuto de detentor de direitos políticos (ou seja, mesmo aí privilegiadamente minoritário). Corresponde ao kantiano *Weltburger* e *Weltburgerlich*.

<sup>288</sup> O etnocentrismo ateniense é claramente repudiado por PLATÃO. Algumas passagens onde defende a unidade do género humano: *Protágoras*, a fala do sofista Hípias (337c7-d3), *O Político* (262d), *Teeteto* (174e, 175a). Nesta última, por exemplo, é ridicularizada a falta de visão do *conjunto* por parte daqueles que se envaidecem da sua recente linhagem ou vêem o mundo desde os limites da sua propriedade. Referindo-se a esta, Jean-Michel MUGLIONI: “Mais la page la plus claire sur l’affirmation de l’unité de l’humanité, toute différence de sexe, de condition sociale ou de lieu de naissance confondue, est dans le *Théétète*, après l’évocation de Thalès, et c’est en méditant cette page que les successeurs de Platon ont formulé l’idée cosmopolite”, “La découverte cosmopolitique de l’universel”, in *L’Universel*, Philosophoire, 2009, Paris, p.53.

estóica em particular que se teoriza sobre as duas comunidades, a do nascimento e a da comum pertença à humana racionalidade (Plutarco<sup>289</sup>, Cícero, Séneca, Marco Aurélio)<sup>290</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sintomaticamente é na conclusão do artigo sobre o direito de hospitalidade que Kant atribui à ideia de um direito cosmopolita a função de complemento necessário à ideia de universalidade dos direitos humanos. “Desmentindo” a simplicidade da sua formulação, Kant vai concluir o seu “*projecto filosófico*” com considerações da maior relevância e actualidade, que cumpre serem devidamente sublinhadas, por evidenciarem uma ideia actual de não indiferença ética-política: “Ora, como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da Terra que a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros, a ideia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim um complemento da paz perpétua, em cuja contínua aproximação é possível encontrar-se só sob esta condição”<sup>291</sup>.

Claramente estamos aqui perante uma enunciação de um direito novo, baseado em princípios meta-constitucionais, assentes em princípios de direito natural, e cuja violação a todos afecta numa comunidade já globalizada, universalmente unida sob a jurisdição do direito público da humanidade em geral. Como Kant reiterará na *Doutrina do Direito*, “Esta ideia racional de uma comunidade pacífica universal, mesmo que não amistosa, formada por todos os povos da terra que podem estabelecer relações efectivas entre si, não é algo de filantrópico (ético), mas sim um princípio jurídico”<sup>292</sup>.

---

<sup>289</sup> Plutarco reconhece a influência socrático-platónica, no seu livro sobre o *Exílio*.

<sup>290</sup>A título exemplificativo, CÍCERO: “É ainda necessário compreender termos nós sido criados pela natureza de certo modo dotados com duas personalidades, das quais uma a todos é comum - advindo do facto de sermos, todos nós, participantes na actividade racional, qualidade pela qual nos diferenciamos dos animais, dela provindo tudo aquilo que é honesto e conveniente, ao qual deve a razão o conhecimento do dever; a outra, por outro lado, foi a cada um concedida individualmente”, op.cit, I.107, p.53. MARCO AURÉLIO: “O mundo que se habita é uma cidade”, *Pensamentos para mim próprio*, ed. Estampa, trad. José Botelho, Lisboa, 1978, X-15, p.133.

<sup>291</sup> *A Paz*, p.151.

<sup>292</sup> *A Metafísica dos Costumes*, p.240.

E, na medida em que se encontram numa relação universal, devemos agir, tendo em vista a paz perpétua, *como se fosse real* a ideia daquele fim “ com vista ao seu estabelecimento e ao estabelecimento da Constituição que nos parece mais idónea para o conseguir (talvez o republicanismo de todos os Estados considerados no seu conjunto e individualmente) e pôr termo à desastrosa prática da guerra, fim supremo a que todos os Estados sem excepção orientaram até agora as suas instituições internas”<sup>293</sup>.

Esta máxima é um *dever*, em cumprimento do veto irrevogável que a razão prático-moral pronuncia em nós: “não deve haver guerra<sup>294</sup>”, sendo a Constituição “inferida *a priori* pela razão do ideal de uma união jurídica entre os homens sob leis públicas em geral”<sup>295</sup>. O que significa que esta injunção adquire um carácter de tal modo imperativo que, como conclui Otfried Hoffe, “in this way, the list of categorical imperatives is expanded to include an imperative of peace (...) Kant gives to the imperative of peace the form of a treaty”<sup>296</sup>.

O cosmopolitismo visto na sua dimensão ética, enquanto dever de “todos em conjunto (querer) esta situação (a unidade *colectiva* das vontades *unidas*”) para a constituição do “todo da sociedade civil”<sup>297</sup>, é na sua essência conceito de cidadania, ainda que o seja igualmente de soberania, aqui alargada à esfera da terra na sua totalidade.

Em ensaio por ocasião dos duzentos anos sobre a publicação de *A Paz Perpétua*, Jurgen Habermas destacou esta inovação como a terceira dimensão da “Doutrina do Direito” e as suas vastas implicações: “a ideia de uma lei cosmopolita baseada nos direitos do cidadão do mundo”, caracterizada pelo “universalismo (...) e suas políticas de direitos humanos”<sup>298</sup>.

Afigura-se necessário erigir como “um fim moral” o princípio de extensão universal do valor moral do direito a toda a comunidade humana, dando a esse direito uma eficácia verdadeiramente cosmopolita e um conteúdo alargado em termos de defesa do próprio conceito de dignidade. Procedimento da razão pura prática, a exemplo do inerente ideal da paz perpétua, relativamente ao qual se impõe o dever de agir “de acordo com a ideia daquele fim, mesmo que não exista a menor probabilidade teórica de

---

<sup>293</sup> *A Metafísica dos Costumes*, p.244, sublinhado meu.

<sup>294</sup> *A Metafísica dos Costumes*, p.243.

<sup>295</sup> *A Metafísica dos Costumes*, p.245.

<sup>296</sup> Otfried HOFFE, *The categorical Principles of Law*, pp.178-179.

<sup>297</sup> *A Paz*, p.165.

<sup>298</sup> “Kant’s Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years’ Hindsight”, in *Perpetual Peace, Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*, edited by James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, 1997, pp.113-114.

que possa ser realizado, pese embora também não poder ser igualmente demonstrada a sua impossibilidade”<sup>299</sup>.

Os três níveis do direito público articulam-se em interdependência necessária à construção da ordem jurídica global, que tem nos princípios da *liberdade*<sup>300</sup> individual o fundamento basilar da sua constituição. Todo o sistema de leis gira em torno do reconhecimento e protecção dos direitos humanos, valorizados como “sagrados”<sup>301</sup>: “A validade dos direitos inatos inalienáveis e que pertencem necessariamente à humanidade é confirmada e elevada pelo princípio das relações jurídicas do próprio homem com entidades mais altas (quando ele as imagina), ao representar-se a si mesmo segundo esses mesmos princípios também ele como um cidadão de um mundo supra-sensível”<sup>302</sup>

O cosmopolitismo constitui-se como “condição existencial da humanidade”, na sua dupla vertente transcendente e social<sup>303</sup> e como ambiente natural-jurídico da universalidade dos direitos humanos. Esta intersecção entre o individual e o universal é o grande contributo do humanismo jurídico kantiano que mantém toda a sua actualidade e fonte de inspiração. O homem deve “converter-se, sim, no centro fixo dos seus próprios princípios, mas considerando este círculo traçado em torno de si, como parte também de um círculo ominicompreensivo que tudo abarca, em termos de uma disposição cosmopolita”<sup>304</sup>. Foi sua a inovação de ter fornecido transcendentemente o fundamento moral abstracto ao pensamento jusnaturalista, aí unindo o dever de respeito pelo princípio da humanidade com a sua aplicação na relação externa com o outro em bases universais, visto que os mesmos princípios da moral (auto-nomia e universalidade) se aplicam tanto à ética como ao direito. A legitimidade deste universal começa por ser dada logo no próprio acto íntimo e pessoal por excelência do pensar, alargado à consideração do lugar do outro, cujo ponto de vista é reclamado na pretensão de validade do juízo, como veremos. Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, a comunicabilidade é outra das conclusões que a analítica do belo nos fornece, como condição não já apenas da partilha do gosto, pressuposto do humano: “Empiricamente o

---

<sup>299</sup> *A Metafísica dos Costumes*, p.243.

<sup>300</sup> *A Paz*, p.137 (itálico do filósofo).

<sup>301</sup> “(...) o que de mais sagrado Deus tem sobre a Terra, o *direito dos homens*”, *A Paz*, p.141n.

<sup>302</sup> *A Paz*, p.138n.

<sup>303</sup> Cf. análise em “Cosmopolitanism as the existential condition of humanity”, Lisette JOSEPHIDES, *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* (2010) 18, 4 389-395.

<sup>304</sup> Este preceito é qualificado como dever de virtude (da convivência social), pelo fomento da “comunicação recíproca”, onde também se inclui a “*humanitas aesthetica et decorum*”, *MC*, §48, p.431.

belo interessa somente em sociedade; e se se admite o instinto à sociedade como natural ao homem<sup>305</sup>, mas a aptidão e a propensão a ela, isto é a sociabilidade, como requisito do homem enquanto criatura destinada à sociedade, portanto com propriedade destinada à humanidade, então não se pode também deixar de considerar o gosto como uma faculdade de julgamento de tudo aquilo pelo qual se pode comunicar até o seu sentimento a todos os outros”. E a partir desta consideração, no mesmo passo Kant extrai uma conclusão com um profundo sentido político: “Cada um também espera e exige de qualquer outro a consideração pela comunicação universal, como que a partir de um contrato originário que é ditado pela própria humanidade”<sup>306</sup>.

Numa bela<sup>307</sup> página das conferências que fez na New School for Social Research, em 1970, Hannah Arendt comenta ainda o supra-citado §41 da *CFJ*: “Este pacto, segundo Kant, seria uma ideia pura que regula as nossas reflexões sobre tais temas e poderia inspirar as nossas acções. Os homens são humanos graças a esta ideia de humanidade presente em cada indivíduo singular; e podem considerar-se civilizados ou humanos na medida em que esta ideia se converte no princípio dos seus juízos e das suas acções. Neste ponto, actor e espectador chegam-se a unir(...). Por assim dizer, o imperativo categórico da acção poderia enunciar-se do seguinte modo: actua sempre segundo a máxima graças à qual este pacto original possa realizar-se numa lei geral. A partir desta perspectiva, e não apenas por amor à paz, escreveu o tratado *A paz perpétua*”<sup>308</sup>.

Esta perspectiva estética aplicada ao direito faz compreender, pela “disposição moral da espécie humana”, a *simpatia* sentida, por exemplo, nos avanços históricos

---

<sup>305</sup> Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant define *humanidade* como “O modo de pensar a unificação do bem-estar com a virtude no comércio com o outro”, numa secção intitulado “Do bem físico e moral supremo”. No mesmo passo dá exemplos de comunicação que ultrapassam a divisão entre culturas e que provam uma natureza comum a todos prévia à divisão linguística: “A música, a dança e o jogo constituem uma sociedade sem língua”, in *Anthropologie*, p.209, tradução e sublinhado meus.

<sup>306</sup> *CFJ*, §41, p.199-200. Segundo Hanna ARENDT, “Neste ponto, a Crítica do Juízo vincula-se com facilidade à reflexão kantiana sobre uma humanidade unida, vivendo em paz perpétua”. Igualmente vê no *sensus communis* que o §40 aplica ao gosto “um sentido adicional - uma espécie de capacidade mental acrescentada (em alemão: *Menschenverstand* - que nos capacita para integrarmos uma comunidade. O “entendimento comum humano (...)considera-se como o mínimo que se pode sempre esperar do que pretende ...”. É o atributo graças ao qual os homens se distinguem dos animais e dos deuses. É a autêntica humanidade do homem que se manifesta” - *Conferencias sobre la filosofia política de Kant*, p.130, tr.BG.

<sup>307</sup> Não estamos nós, como se vê neste uso do termo, permanentemente a associar o belo ao bom e ao justo, ou seja, ao *moral*, nos juízos a que procedemos? São estados que Kant associa entre si, como por exemplo: “O todo da natureza moral mostra a sua beleza e dignidade”, *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, p.55. A íntima dimensão moral do belo é também considerada no âmbito da *Doutrina da Virtude*: “A respeito do belo (...)predispõe para aquela disposição da sensibilidade que favorece em boa medida a moralidade, quer dizer, predispõe a amar algo sem nenhum propósito de utilidade”, §17, p.381.

<sup>308</sup> *Conferencias sobre la filosofia política de Kant*, ed.Paidós, Barcelona, 2012, p.138.

simbolizados na revolução francesa, a que Kant alude no *Conflito das Faculdades*<sup>309</sup>, e que se deixa reflexionar como o espectáculo da intervenção da liberdade sobre a Natureza, com o direito a consagrar esse avanço histórico. Como “lugar de passagem” entre estes dois domínios, o direito constitui um sistema que se completa com o ramo cosmopolita, elaborando a juridificação de uma cidadania do mundo em que os direitos humanos assumem um princípio operativo de justiça (e hoje crescentemente requisito de legitimidade da soberania). A universal cidadania deve coincidir com o “direito da propriedade comum da superfície da terra”<sup>310</sup>, em situação de paz, e idealmente realizado, coincidiria com a totalidade moral do reino dos fins. Este seria o cumprimento do “pacto originário” da humanidade. Tarefa que, em obediência ao seu redactor filosófico, deveremos prosseguir, não como um objectivo filantrópico, mas como uma ideia da razão e um dever, cumprindo o direito a realização de um ideal estético na história.

Vimos que o primeiro nível do direito público se constroi em torno dos princípios da constituição republicana, “em consonância com o direito natural dos homens (...) e o Estado que, concebido em conformidade com ele, graças a puros conceitos racionais, se chama um *ideal* platónico (*respublica noumenon*)”<sup>311</sup>. Nesta passagem, fica bem expressa a homenagem ao pensamento platónico, razão pela qual o procurámos abordar no início deste trabalho, dadas as muitas afinidades que servem o conceito de direito humano como faculdade operativa de uma pura *ideia*<sup>312</sup>, a de liberdade, aqui na sua expressão externa, de independência do arbítrio frente à coacção de outrem. Os princípios teóricos do direito “perdem-se no intelegível”, “aquilo que só pode ser representado pela razão pura tem de ser contado entre as ideias (...), como é o caso de uma Constituição perfeita entre os homens, que é a própria coisa em si”<sup>313</sup>, são exemplos desta concepção metafísica do direito.

Mas sem prejuízo desta sua natureza, o direito natural, *maxime* o “único direito inato”, a liberdade, precisa da garantia imparcial de coercividade externa para se efectivar no seio da comunidade. Portanto, nunca em Kant o Estado é visto em antagonismo, ou

---

<sup>309</sup> *O Conflito das Faculdades*, p102.

<sup>310</sup> Sendo este que justifica o direito de visita, convertido em dever de hospitalidade *A Paz*, p.148 e §62 da *Rechtslehre*, MC, p.251.

<sup>311</sup> *O Conflito das Faculdades*, p.108.

<sup>312</sup> “É sobretudo notável que sobre esta ideia *transcendental* da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma”, *CRP* A533/B561, p.463.

<sup>313</sup> MC, p.80 e 271.

disjuntivamente, à liberdade, ele é na sua posituação o complemento necessário, o suporte de protecção, de algum modo o ambiente que lhe propicia a encarnação, mas não a validade que o antecede e legitima<sup>314</sup>.

Procurámos destacar a centralidade da função do direito em todo o sistema, como sistema puro da razão, de revelação *fáctica* da liberdade, com raiz comum à ética mas distinto no seu exercício de razão prática. Lugar de passagem da natureza à liberdade, de estatuto de facto a ideia reguladora da razão, a sua *estetização* põe em relevo a compreensão intersubjectiva, o alcance democrático da razão como a possibilidade efectiva da comunicação entre os homens, ultrapassando barreiras culturais.

A intelegibilidade como a verdade constitutiva do universal: nessa antiga busca pelo todo (*Kat-holou*), esse “tudo é um” (Heraclito), é o *Logos* comum à espécie que nos permite emitir e partilhar juízos sobre a experiência do mundo fundados sobre um *gemeiner und gesunder Verstand*. Há um carácter prescriptivo do universal, ao subsumir todo o diverso num conceito, operação que Kant alarga da esfera do conhecimento para a legalidade da moral. É uma operação que reivindica um espaço público de discussão, onde as ideias podem e devem ser livremente discutidas. Público, neste sentido, não se deixa confinar meramente ao jurídico, é mais um espaço cívico de livre palavra e de discussão, lugar da política, onde público designa a comunidade que assim se constitui de forma activa. A publicidade é exigência de ordem ética, já que implica o dever de afirmar perante todos a sua verdade e de aceitar confrontá-la com o senso dos restantes, tal como claramente aparece na segunda máxima do entendimento humano, formulada na *Crítica da Faculdade do Juízo*<sup>315</sup>: “Pensar no lugar de todo o outro”, como “maneira de pensar alargada (...) que reflecte sobre o seu juízo desde um ponto de vista universal (que ele somente pode determinar enquanto se transpõe para o ponto de vista dos outros)”. Este exercício reflexivo ao qual nos convida esta ética do uso da razão implica que o homem se situe no pensamento de forma livre, alargada e consequente, princípios traduzidos “nas máximas do entendimento humano comum (...)” “1. Pensar por si; 2. Pensar no lugar de todo o outro; 3. Pensar sempre de acordo consigo próprio”,

---

<sup>314</sup> Um aspecto que não se encontra na concepção de Kant é o da possibilidade do exercício da defesa dos direitos contra o Estado. De facto, naquela versão, os direitos do homem são inseparáveis do seu reconhecimento pelo Estado, “l’État qui les reconnaît et les mène à leur accomplissement”, Lionel PONTON, op.cit, p.30; por maioria de razão, muito menos poderiam sequer ser vislumbrados como os controversos direitos a que se refere Ronald Dworkin, “rights against the Government” Ronald DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, ed.Bloomsbury, London, 2013, p.239.

<sup>315</sup> §40, p.195-199.



e tendo em conta que “é uma vocação universal da humanidade comunicar reciprocamente”. A ideia de humanidade que o meu pensamento descobre em mim conduz-me ao dever de tornar meus os fins dos outros e impede-me de converter o outro homem em mero meio para os meus fins: há um dever de “respeito à dignidade da humanidade em nós”, que se projeta externamente num direito ao respeito de cada um.

Transposto para o domínio da polis, lugar por excelência onde se dá a razão (*logon didonai*) e se delibera (*bouleuein*)<sup>316</sup>, o princípio da publicidade vai constituir-se como norma de justiça e meio de construção do *koinon*: vai definir o que é governar com justiça, ao impor o princípio de um consentimento universal e uma conformidade com a vontade geral, pressuposta no contrato social originário. Como Kant explicitará no segundo apêndice à *Paz Perpétua*, trata-se de um princípio simultaneamente ético e jurídico, que sintetizará do seguinte modo, como fórmula transcendental do direito público: “São injustas todas as acções que se referem ao direito de outros homens cujas máximas não se harmonizem com a publicidade”. E por meio deste consenso alargado o imperativo da publicitação estabelece-se como princípio de justificação da norma jurídica e guia de condução política: “*Todas as máximas que necessitam da publicidade (para não fracassarem no seu fim) concordam simultaneamente com o direito e a política*”<sup>317</sup>.

A fórmula transcendental do direito público, que contem o princípio da publicidade, dá a resposta adequada ao repto relativista e de excepção cultural, já que responde à questão geral de o que é governar com justiça. De facto, quanta pretensa justificação de actos ofensivos do respeito à personalidade moral arriscaria o teste da livre opinião pública? Quantas práticas degradantes se sujeitariam ao escrutínio da vontade geral? O princípio da publicidade mantém-se actual como método dissipador de intenções farisaicas e má governação.

---

<sup>316</sup> Nos termos de Pedro M.S.ALVES, “Sociedade, Direito e Comunidade Política em Kant”, in *Studia Kantiana*, p.142.

<sup>317</sup> Este outro princípio transcendental em *A Paz*, p.184. Por aqui se deixa ver que o papel reservado ao governante é sobretudo o de promotor e administrador de consensos. Na mesma passagem, “A política perante a qual (moral no sentido de teoria do direito) devia dobrar o seu joelho”, já que o “respeito pelo direito dos homens é um dever *incondicionado*, absolutamente imperativo” (ibidem). Também em p.177.

No seu último livro, Ronald Dworkin colocou frontalmente a questão: “Are human rights truly universal<sup>318</sup>? Or is any list only parochial? Do human rights depend on features of local culture or history that universal declarations ignore? Or are some human rights, at least, independent of such circumstance? We answer each of these questions: yes and no (...) But the abstract standard itself - the basic understanding that dignity requires equal concern for the fate of all and full respect for personal responsibility - is not relative. It is genuinely universal”<sup>319</sup>.

Sem prejuízo de os direitos humanos enquanto tais serem estranhos ao pensamento da antiguidade clássica, deve ser reconhecido que é nomeadamente em Platão e nos estóicos que encontramos a noção do justo como fundamento do direito, tendo na comunidade universal o seu campo de aplicação. O jusnaturalismo moderno, a par da revolução cartesiana, põe a descoberto o homem subjectivo e titular de direitos, motivo que nos levou a um excuro rápido ao pensamento de alguns dos seus maiores expoentes. Encontrou-se ao mesmo tempo a humanidade pensada como historicidade, em função dos respectivos avanços culturais, implicando a consideração do homem como ser inacabado, portanto sem uma essência que não seja a disponibilidade para se elevar, por efeito da liberdade, acima dessa mesma condição de *homo phaenomenon*. E, ao desenvolver em si a autonomia da razão, o *homo noumenal* descobre o princípio de aplicação universal da lei moral, o que faz de si um ser de destino final - como finalidade oposta a instrumentalidade - e lhe confere dignidade como qualidade distintiva própria e fundamento de um humanismo político. Kant vai resgatar definitivamente<sup>320</sup> o conceito de dignidade de uma valoração aristocrática inicial,

---

<sup>318</sup>O filósofo François Jullien, profundo conhecedor da cultura chinesa, distingue várias categorias: “disons ainsi que les droits de l’homme sont un *universalisant* fort ou efficace. Car la question avec les droits de l’homme, n’est plus de savoir s’ils sont universalisables, c’est-à-dire s’ils peuvent être étendus comme énoncé de vérité à toutes les cultures du monde - ou plutôt, dans ce cas, la réponse est non; mais bien de s’assurer qu’ils produisent un *effet* universel servant d’inconditionnel (telle est leur fonction d’arme ou d’outil négatif) au nom de quoi un combat *a priori* est juste, une résistance légitime”- François JULLIEN, *De l’universel, de l’uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, ed. Fayard, Paris, 2008, p.187. Este autor, alerta para o erro de se poder confundir o universal com o *uniforme* e para a mistificação que consiste nas operações políticas, independentemente das intenções, da mera exportação de valores já positivados a pretexto da salvaguarda de valores universais. Face ao desafio do diálogo intercultural, deve ser incentivada a procura de um comum político, no terreno partilhado da inteligibilidade.

<sup>319</sup> Ronald DWORKIN, *Justice for Hedgehogs*, The Belknap Press of Harvard University Press, London, 2011, p.346.

<sup>320</sup> Realce-se o advérbio de modo, já que o termo mereceu tratamento por alguma escolástica tomista, bem como na notável excepção que constitui Pico della Mirandola. O pensamento de inspiração cristã considerava que a dignidade do homem advinha de este ser imagem de Deus. S. Tomás de Aquino considera que o ser racional é querido por si mesmo, *Contra Gentiles*, IIIc, 112, nº2862, *apud* Ana Maria GONZÁLEZ, “Derecho natural y derechos humanos: síntesis práctica e complementaridad teórica”, *Topicos* 15 (1998), p.88 e <http://dhspriority.org/thomas/ContraGentiles3b.htm#112>.

conferindo-lhe uma natureza transcendental e uma influência actual marcante como foi ainda recentemente apontado: “La notion kantienne de dignité constitue, comme l’ont souligné de nombreux commentateurs, le fondement des droits de l’homme, c’est à dire de ces droits réservés à lui seul et attribués également à tous les hommes, quelle que soit, par ailleurs, la vertu ou l’intelligence qu’ils démontrent dans leur vie”<sup>321</sup>.

Vimos que em Kant a dignidade é o atributo pessoal e inalienável da natureza racional poder estabelecer os seus próprios fins, de acordo com o princípio da liberdade, e que a liberdade, como direito que corresponde a todo o homem em virtude da sua humanidade, é o seu único direito *inato*; dito de outro modo, os direitos humanos são os que resultam da liberdade de cada um na medida em que coexiste com a liberdade de cada outro segundo uma lei universal.<sup>322</sup>

Parece claro que, a partir desta definição, os direitos humanos “kantianos” deverão corresponder a uma versão clássica que tenha em conta, na exigência de universalidade que os contém, o seu carácter absoluto. Por serem válidos antes e independentemente da existência do Estado, estes direitos humanos distinguem-se dos direitos *fundamentais* como tal positivados por inclusão na previsão das constituições estatutais, e que se encontram hoje igualmente consagrados politicamente nas Declarações Universais. Os direitos humanos serão o pressuposto dos segundos e, como refere Allen Wood, “Kant hopes there will someday be ways of enforcing at least some of these parts of right, but he thinks the relevant duties of right are valid even where there are no enforcement mechanisms”<sup>323</sup>. Nos nossos dias, sobretudo com a aprovação da Declaração Universal dos Direitos do Homem, pela Assembleia Geral das Nações Unidas (resolução 217 A (III) de 10 de Dezembro de 1948), operou-se um reconhecimento público na ordem

---

<sup>321</sup> Daniel D. JACQUES, *La mesure de l’homme*, Éditions du Boreal, Québec, 2012, p.350. Curiosamente o conceito de dignidade humana, o valor que funda todos os outros, tornou-se actualmente o conceito mais operativo do discurso e da jurisprudência sobre os direitos humanos, embora ele não figure como tal em importantes declarações e textos constitucionais (por exemplo na declaração de 1789, ou na Constituição dos EUA).

<sup>322</sup> MC, p.56. Se como vimos no contexto do direito cosmopolita é tipificado, enquanto tal, o único direito de hospitalidade, as considerações com que o autor o enriquece enquanto código não escrito, permitem partilhar o seguinte entendimento: “I shall argue that human rights are the logical development of cosmopolitan right”, Sharon ANDERSON-GOLD, op.cit, p.8.

<sup>323</sup> E prossegue o professor de Stanford: “We therefore misunderstand the Kantian conception of “right” if we think of it as merely a philosophy of law and the state. Instead, right is a system of rational moral (*sittliche*) norms whose function is to guarantee the treatment of humanity as an end in itself by protecting the external freedom of persons according to universal laws. Most of the moral issues (...) (issues about economic distribution, punishment, sex, and lying) are mainly issues of right, not of ethics. Many discussions in the literature of the supposedly “Kantian” approach to these issues are vitiated by their failure to appreciate this”, Allen W. WOOD, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, USA, 2008, p.162.

jurídica internacional destes direitos, que se tornaram assim em direitos legais universais. E nesses termos, requerem uma condição cosmopolita que os acompanhe em termos de jurisdição, um quadro onde podemos registar alguns avanços da institucionalização universal do direito, quer em termos de aprovação de importantes instrumentos jurídicos internacionais, não apenas já da ordem da consagração das várias Declarações que se foram sucedendo na segunda metade do século XX, mas também de órgãos de justiça internacionais, como o Tribunal Europeu dos Direitos do Homem e o Tribunal Penal Internacional, o qual tem sob a sua alçada os crimes contra a humanidade. Procurámos ao longo deste ensaio referenciar alguma da linhagem filosófica inscrita no desenvolvimento da ideia dos direitos humanos, bem como, a partir do jusnaturalismo moderno, o momento de passagem da sociedade natural para a sociedade civil. Se consideramos nestes dois núcleos teóricos o átomo subjectivo detentor do direito e o círculo que o contém dentro dos limites do direito estatuído, se daqui partirmos para o mundo/humanidade no seu todo, ao representar-nos metaforicamente como círculos concêntricos de direitos, estaremos a reproduzir uma imagem do cosmopolitismo estóico<sup>324</sup>, que no entanto com dificuldade consegue pensar mais longe, num tempo de conquistas, consolidação imperial e rara cooperação entre cidades rivais. O grande génio de Kant, e numa altura em que todos, incluindo Rousseau, ridicularizavam a ideia do abade de St. Pierre, consistiu em pegar numa benevolente proposta filantrópica e conferir-lhe a natureza de um imperativo categórico da paz, sustentado numa proposta jurídica viável com alcance constitucional planetário, um “direito público da humanidade em geral”<sup>325</sup>.

Kant não apenas figura nas relações entre os Estados o comportamento dos homens em estado de natureza, ou seja, em liberdade selvagem e sem regras<sup>326</sup>, como prevê as condições para banir a guerra, tornando a decisão de a decretar mais difícil no âmbito do prudente funcionamento de uma constituição republicana. Depois de organizar o Estado, prevê o nível seguinte, o do direito dos Estados entre si (*Volkerrecht, ius gentium*), que “deve(m) fundar-se numa *federação* de Estados livres”<sup>327</sup>, deste modo entrando também eles num estado civil. Além desta, introduz a principal inovação, a do

---

<sup>324</sup>Inicialmente atribuído a Hierócles, também reproduzido por Cícero em *De Officiis*, apud Martha NUSSBAUM, op.cit, p.33.

<sup>325</sup> Significativamente considerado “um complemento necessário de código não escrito”, *A Paz*, p.151.

<sup>326</sup>A maldade radcada na natureza dos homens manifesta-se de modo patente e incontestável nas relações externas dos Estados entre si, pp.144 e 170 de *A Paz*.

<sup>327</sup> Segundo artigo definitivo de *A Paz*, p.143.

terceiro nível do direito: aos particulares são reconhecidos direitos de parte neste contexto internacional, o *direito cosmopolita* prevê-os na qualidade de sujeitos titulares de direitos eles próprios, nas suas relações externas de influência recíproca com os Estados, “como cidadãos de um estado universal da humanidade (*ius cosmopoliticum*)”<sup>328</sup>. É o reconhecimento dos direitos humanos *urbi et orbe*<sup>329</sup>. A ordem jurídica global não impõe a deslocação de soberania dos Estados para o nível federativo, realisticamente prevê um sistema institucional concêntrico, como meio instrumental pacificador em geral e garante dessa nova figura jurídica reconhecida que são os direitos de cidadania universal dos indivíduos. É a concepção de uma esfera pública universal, no pressuposto de que para garantir direitos humanos “cosmopolitas”, portanto universais, a próprio entorno legal tem de possuir jurisdição universal. Kant viu antes de todos que o clássico direito internacional público não seria suficiente para a sua garantia, já que, como aponta Habermas, “classical international law leaves international relations in a “state of nature”<sup>330</sup>.

Decididamente é o escopo alargado de um direito cosmopolita que melhor encerra em si mesmo o desígnio de uma humanidade sob um mesmo tecto de normas éticas externas, fim último que “a Natureza apresenta como seu propósito supremo: um Estado de *cidadania mundial* como o seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do género humano”<sup>331</sup>. Em homenagem a esta ideia, e fazendo a relação à modernidade em que os direitos humanos, tais como os entendemos hoje, são consagrados, Norberto Bobbio reconhece este contributo:

“É um facto hoje inquestionável que a Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 10 de Dezembro de 1948, colocou as premissas para transformar também os indivíduos singulares, e não mais os Estados, em sujeitos jurídicos do direito internacional, tendo assim, por conseguinte, iniciado a passagem para uma nova fase do

---

<sup>328</sup> A Paz, p.137n.

<sup>329</sup> “This line of reasoning is compatible with the view that the identity of common humanity should be promoted wherever possible (...)national membership cannot provide a valid moral reason for denying the basic claims of persons to basic justice and democratic rights”, Charles JONES, “Institutions with a Global Scope: Moral Cosmopolitanism and Political Practice”, Canadian Journal of Philosophy, Sup.Vol. 31, p.23.

<sup>330</sup> Jurgen HABERMAS, “The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights”, in *Metaphilosophy Vol.41,nº4, July 2010, LLC and Blackwell Publishing Ltd*, p.475,20n. Esta razão justifica, na opinião do autor, que “The contradiction between civil rights and human rights cannot be resolved exclusively through the global spread of constitutional states combined with the “right to have rights” demanded by Hanna Arendt”.

<sup>331</sup> *Ideia*, oitava proposição, in A Paz, p.35.

direito internacional, a que torna esse direito não apenas o direito de todas as gentes, mas o direito de todos os indivíduos. Essa nova fase do direito internacional não poderia ser chamada, em nome de Kant, de direito cosmopolita?”<sup>332</sup>.

De facto, ninguém se aventurou tão longe quanto Immanuel Kant na descoberta de um estado de humanidade comum, o qual a razão nos impele a converter em república ideal.

A realização da história é o direito, e o respeito da dignidade do homem o seu princípio.

José Manuel Brios e Gala

Lisboa, 23 de Abril de 2015

---

<sup>332</sup> Norberto BOBBIO, *A Era dos Direitos*, trad. Carlos Nelson Coutinho, Editora Campos, Rio de Janeiro, 1992, p.139.

## BIBLIOGRAFIA

### OBRAS DE KANT

- *Gesammelte Shriften*, Ed.Real Academia Prussiana das Ciências, Berlim, 1902 e seguintes.
- *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, introdução e notas de Alfredo Fradique Morujão, 6ªEd., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2008.
- *Crítica da Razão Prática*, trad. Artur Mourão, Edições 70, Lisboa, 2011.
- *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. António Marques e Valério Rohden, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa, 1992.
- *La Philosophie de l'Histoire (Opuscules)*, trad. Stephane Piobetta, ed. Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1947.
- *O Conflito das Faculdades*, trad. Artur Mourão, edições 70, Lisboa, 1993.
- *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. Paulo Quintela, introdução de Viriato Soromenho-Marques, Porto Editora, Porto, 1995.
- *Leçons d'éthique*, trad. Luc Langlois, ed.Poche, Paris,1997.
- *A Metafísica dos Costumes*, trad. José Lamego, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2005.



- *A Religião nos Limites da Simples Razão*, trad. Artur Mourão, Edições 70, Lisboa, 2008.

- *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, trad. Artur Mourão, Edições 70, Lisboa, 2009.

- *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduction et préface de Michel Foucault, ed. Vrin, Paris, 2011.

- *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. Paulo Quintela, introdução de Pedro Galvão, Edições 70, Lisboa, 2011.

- *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, trad. Pedro Panarra, ed. 70, Lisboa, 2012.

- *Sobre a Pedagogia*, trad. João Tiago Proença, Edições 70, Lisboa, 2012.

## OUTRAS FONTES

ANDERSON-GOLD, Sharon, and MUCHNIK, Pablo (ed), *Kant's Anatomy of Evil*, ed. Cambridge University Press, USA, 2010.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. António Caeiro, Quetzal Editores, Lisboa, 2004.

- *Política*, trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, ed. Vega, Lisboa, 1998.

- *Retórica*, trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse e Abel do Nascimento Pena, ed. IN-CM, Lisboa, 2005.

ALQUIÉ, Ferdinand, *Leçons sur Kant, La morale de Kant*, ed. La Table Ronde, Paris, 2005.

ALVES, Pedro.M.S, *Studia Kantiana, Interpretação e Crítica*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.

AMERIKS, Karl and HOFFE, Otfried (ed), *Kant's Moral and Legal Philosophy*, translated by Nicholas Walker, Cambridge University Press, USA, 2009.

ARENDT, Hannah

- *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, ed. Paidós, Barcelona, 2012.

- *A descoberta da Política*, trad. Miguel Serras Pereira, Relógio de Água editores, Lisboa, 2007.

BARATA-MOURA, José, *O outro Kant*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

BARRET-KRIEGEL, Blandine, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, PUF, Paris, 1989.

BEINER, Ronald, and BOOTH, James, *Kant & Political Philosophy - the Contemporary Legacy*, Yale University, USA, 1993.

BENJAMIN CONSTANT, *Oeuvres Politiques*, ed. Charpentier et Co, Paris, 1874, in [www.gallica.bnf.fr](http://www.gallica.bnf.fr).

BLOCH, Ernest, *Natural Law and Human Dignity*, translated by Dennis J. Schmidt, the MIT Press, USA, 1996.

BLOOM, Allan, *Giants and Dwarfs, Essays 1960-1990*, pub. Simon&Schuster, USA, 1990.

BOBBIO, Norberto, *A Era dos Direitos*, trad. Carlos Nelson Coutinho, Editora Campos, Rio de Janeiro, 1992.

CÍCERO, *Dos Deveres (De Officiis)*, tradução Carlos Humberto Gomes, ed.70, Lisboa, 2000.

CHATELET, François, *Une histoire de la raison, entretiens avec Émile Noël*, éditions du Seuil, 1992.

COUDARCHER, Michel, *Kant pas à pas*, Ellipses éditions,, Paris, 2008.

DE TERNAY, Henry D'Aviau, *Um Imperativo de Comunicação, uma releitura da filosofia do direito de Kant a partir da "terceira Crítica"*, trad. Filipe Duarte, Edições Piaget, 2014.

DWORKIN, Ronald,

- *Justice for Hedgehogs*, The Belknap Press of Harvard

University Press, London, 2011.

. *Taking Rights seriously*, ed. Bloomsbury, London, 2013.

ESPINOSA, Bento,

- *Ética*, trad. Joaquim de Carvalho, ed. Relógio d'Água, Lisboa, 1992.

- *Correspondance*, trad. Maxime Rovere, ed. GF Flammarion, Paris,

2010.

-

FERREIRA DA CUNHA, Paulo, *O Ponto de Arquimedes - Natureza Humana, Direito Natural, Direitos Humanos*, ed. Almedina, Coimbra, 2001.

FRUCHAUD, Louis-Damien, *Jacques Maritain, Michel Villey - Le thomisme face aux droits de l'homme*, 2005, [www.thomas-aquin.net/Pages/Droits\\_Homme/Droits\\_Homme01](http://www.thomas-aquin.net/Pages/Droits_Homme/Droits_Homme01).

GOYARD-FABRE, Simone

- *La Philosophie du Droit de Kant*, Vrin, Paris, 1996.

- *Les embarras philosophiques du droit naturel*, Vrin, Paris, 2002.

GRIFFIN, James, *On Human Rights*, Oxford University Press, 2008.

GUYER, Paul, (ed) *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, New York, 2006.

HAARSCHER, Guy, *A filosofia dos Direitos do Homem*, ed. Instituto Piaget, Lisboa, 1997.

HARE, R.M. *O Pensamento de Platão*, trad. Carlos Dinis, Editorial Presença, Lisboa, 1998.

HERSCHE, Jeanne, "Human rights in Western thought: conflicting dimensions", in *Philosophical foundations of human rights*, ed. UNESCO, Paris, 1986.

HOBBS, Thomas, *Leviatã*, trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, 4ªed, IN-CM, Lisboa, 2009.

HOFFE, Otfried,

- *Kant's Metaphysics of Morals*, Cambridge Critical Guides, ed. Cambridge University Press, NY., 2010.

- *Categorical Principles of Law, A Counterpoint to Modernity*, translate by Mark Migotti, the Pennsylvania State University Press, USA, 2002.

JACQUES, Daniel D, *La Mesure de l'Homme*, Les Éditions du Boréal, Québec, 2012.

JULLIEN, François, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, ed.Fayard, Paris, 2008.

KAUFMANN, Arthur, *Filosofia do Direito*, trad. António Ulisses Cortês, 4ª Edição, FCG, Lisboa, 2010.

KELSEN, Hans, *A Ilusão da Justiça*, tradução de Sérgio Tellaroli, ed. Martins Fontes, S.Paulo, 1998.

KERVÉGAN, Jean-François, *La raison des normes, essai sur Kant*, ed.Vrin, Paris, 2105.

KONDER COMPARATO, Fábio, *A afirmação histórica dos Direitos Humanos*, editora Saraiva, 7ª Edição, S.Paulo, 2010.

LOCKE, John,

- *Segundo Tratado do Governo*, trad. Carlos E. Pacheco Amaral, ed. FCG, Lisboa, 2007.

- *Carta sobre a Tolerância*, trad. João da Silva Gama para as edições 70, Coleção Grandes Filósofos, Prisa Innova, Madrid, 2008.

LUCRECIO, *De la nature, de rerum natura*, ed.Flammarion, Paris, 1998.

MARCO AURÉLIO, *Pensamentos para mim próprio*, trad. José Botelho, ed.Estampa, Lisboa, 1978.

MAHONEY, Jack, *The Challenge of Human Rights*, Blackwell Publishing, USA, 2009.

MANENT, Pierre

- *La cité de l'homme*, Flammarion, Paris, 1994.

- *Histoire intellectuelle du libéralisme*, ed. Calmann-Lévy, Paris, 1987.

MOURGEON, Jacques, *Les droits de l'homme*, PUF, Paris, 2004.

MOYN, Samuel, *The Last Utopia, Human Rights in History*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2010.

NESCHKE-HENTSCHKE, Ada, *Platonisme Politique et théorie du Droit Naturel - contributions à une archéologie de la culture politique européenne*, Volumes I, e II, Paris, 1995 e 2003.

PHILONENKO, Alexei, *L'oeuvre de Kant*, Alexei, II, Vrin, Paris, 2007.

PLATÃO

- *República*, tradução Maria Helena da Rocha Pereira, ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2008.

- *Alcibiades*, trad. F.L.Vieira de Almeida, ed. Inquérito, Lisboa.

- *Górgias*, tradução de Manuel da Oliveira Pulquério, Edições 70, Lisboa, 2011.

- *Fedro*, trad. José Ribeiro Ferreira, Ed.70, Lisboa, 2009.

- *The Laws*, trad. Trevor J. Saunders, Penguin Books, London, 1975

- *O Político*, trad. Carmen Isabel Leal Soares, ed.Círculo de Leitores, Lisboa, 2008, e *Le Politique*, Les Belles Lettres, trad Auguste Diès, Paris, 1935.

PONTON, Lionel, *Philosophie et Droits de l'Homme*, ed.Vrin, Paris, 1990.

RENAUT, Alain

- *Kant aujourd'hui*, ed. Flammarion, Paris, 1997.

- *História da Filosofia Política/3*, (dir), Luzes e Romantismo, trad. António Viegas, ed. Instituto Piaget, Lisboa, 2001.

RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel, GOMES ANDRÉ, José, *Filosofia Kantiana do Direito e da Política*, Seminário Internacional, ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

- *Que é o homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*, ed. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

- *Kant: Posteridade e Actualidade, Colóquio Internacional* (coordenação), Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

- *Kant em Portugal: 1974-2004* (organização), Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007

- *Regresso a Kant, Ética, Estética, Filosofia Política*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques,

- *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, edição consultada on line: *A Origem da desigualdade* (1754), trad. Maria Lacerda de Moura, ed. Ridendo Castigat Mores, [www.jahr.org](http://www.jahr.org)

- *Du contrat social*, [http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau\\_jj/contrat\\_social/Contrat\\_social.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/contrat_social/Contrat_social.pdf) e <http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/logphil/oeuvres/rousseau/contrat/contrat4.htm>



- *O Contrato Social*, trad. Manuel João Pires, ed. Círculo de Leitores, Lisboa, 2008.

- *Émile*, [http://fr.wikisource.org/wiki/Émile,\\_ou\\_De\\_Éducation/édition\\_1782/Livre\\_I-](http://fr.wikisource.org/wiki/Émile,_ou_De_Éducation/édition_1782/Livre_I-)

ROSEN, Michael, *Dignity, It's history and meaning*, ed. Harvard University Press, USA, 2012.

SÓFOCLES, *Antígona*, trad. Maria Helena da Rocha Pereira, 10 ed, FCG, Lisboa, 2010.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *Razão e progresso na filosofia de Kant*, Edições Colibri, Lisboa, 1998.

STRAUSS, Leo, *Direito e História Natural*, trad. Miguel Morgado, edições 70, Lisboa, 2009.

TONETTO, Milene Consenso, *Direitos Humanos em Kant e Habermas*, ed. Insular, Florianópolis, 2010.

VIEIRA, (Padre) António, *Essencial*, ed. Penguin Companhia/Companhia das Letras, São Paulo, 2013.

VILLEY, Michel, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, Paris, 2009.

VLASTOS, Gregory, *Socrates, Plato, and Their Tradition*, Volume II, Princeton University Press, USA, 1995.

WOOD, Allen W. *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, USA, 2008.

## ARTIGOS

DURÃO, Aylton Barbieri, - “A Fundamentação Kantiana do Estado de Direito”, in *Philosophica*, nº24, Lisboa, 2004.

- “Kant e o suposto direito de mentir por filantropia”, in *Philosophica* nº12, Lisboa, 1998.

FLIKSCHUH, Katrin, “Reason, Right and Revolution: Kant and Locke”, Willey , Inc. *Philosophy&Public Affairs* 36, nº4.

HABERMAS, Jurgen,

- “The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights”, in *Metaphilosophy*, LLC and Blackwell Pub. Ltd. Vol.41, nº4, USA, July 2010.

- “Kant’s Idea of Perpetual Peace, with the Benefits of Two Hundred Years’ Hindsight”, in *Perpetual Peace, Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*, edited by James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, 1997.

JONES, Charles, “Institutions with a Global Scope:Moral Cosmopolitanism and Political Practice”, *Canadian Journal of Philosophy*, Sup.Vol.31, p.23.

JOSEPHIDES, Lisette, “Cosmopolitanism as the existential condition of humanity”, *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* (2010) 18, 4.

MORUJÃO, Carlos, “Ética e Direitos Humanos”, in *Philosophica* nº12, Lisboa, 1998.

MUGLIONI, Jean-Michel, “La découverte cosmopolitique de l’universel”, in *L’Universel, Philosophie*, 2009, Paris.

SCHNEEWIND, J.B, “Kant and Natural Law Ethics”, pub. *Ethics* 104 (October 1993): 53-74, University of Chicago.